Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914

a cura di
Ettore Passerin d'Entrèves
e Konrad Repgen

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo germanico
Quaderno 1

Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914

A cura di Ettore Passerin d'Entrèves e Konrad Repgen

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto storico italo germanico
Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania
dal 1870 al 1914

Atti della settimana di studio
15-20 settembre 1975

Coordinatori:
Ettore Passerin d'Entrèves,
Konrad Repgen

CL 27-1256-3

Sommario

Introduzione

Lo studio del cattolicesimo politico e sociale in Italia, in Germania e in Austria, nel periodo fra il 1870 ed il 1914, condotto con molto impegno nella settimana di studi promossa dal benemerito Istituto di Trento, ha consentito dei confronti, sia sul terreno delle diverse realtà prese in esame, sia su quello delle interpretazioni, che quasi prefiguravano un esame comparativo, sviluppatosi in realtà nei dibattiti fra i partecipanti al convegno: ma nelle relazioni, come già ha notato il Repgen, si trattava di risolvere il problema, già di per sè gravoso, di scegliere alcuni punti essenziali per definire le strutture e l'evoluzione degli eventi, come pure lo stato degli studi su tali argomenti. È stato talora necessario, nota ancora il Repgen, porre in qualche modo *tra parentesi*, la storia della Chiesa, intesa in un senso più preciso, pur senza ignorare il nesso fra l'azione dei cattolici «organizzati» e le posizioni assunte dalle strutture ecclesiastiche di vertice o di base, che è anzi, ovviamente, un dato ineliminabile per l'analisi che si svolgeva, sul cattolicesimo politico e sociale.

Che questo nesso non sia stato ignorato, lo prova anzitutto la relazione di Fausto Fonzi, sulle diverse fasi che ha attraversato la storiografia relativa al cattolicesimo sociale e politico nell'età leoniana: in quel periodo ci si trovava di fronte ad un pontefice che assunse la responsabilità di impostare — direi «dall'alto», sia pur cercando nuove vie, e dando luogo a sviluppi ideologici da lui stesso non previsti né auspicati — una dottrina sociale cristiana, e perfino il concetto d'una «democrazia cristiana». Il Fonzi si è rife-

rito alle conclusioni del noto convegno leoniano di Bologna del 1960, ritenendole ancora in gran parte valide, specie per gli aspetti culturali sui quali era stata concentrata allora l'attenzione, ma anche a molti altri studi più o meno recenti nei quali si è approfondito il problema delle origini del «movimento cattolico» e della «democrazia cristiana» nelle sue varie correnti. La relazione di Pietro Scoppola ha messo a punto, fra l'altro, la questione del nesso tra riformismo religioso e riformismo politico-sociale, che si evidenzia in Italia nel primo Novecento, specie nella Lega democratica nazionale, già da lui studiata accuratamente ed entro un'ampia cornice di problemi culturali e sociali.

Fausto Fonzi ha polemizzato con quegli studiosi che «tendono a negare l' 'esistenza di un'opposizione cattolica' [allo Stato nazionale unitario] al fine di ricondurre tutto il mondo cattolico postunitario nell'ambito di una graduale adesione all'ordine borghese, . . . nell'ambito cioè d'un conservatorismo, che avrebbe fondamentalmente caratterizzato anche in seguito la presenza dei cattolici nella vita italiana». Nella relazione dello Zaninelli su *Forme e strutture delle organizzazioni economiche cattoliche in Italia dal 1870 al 1914* si rileva ugualmente che la produzione storiografica sul movimento cattolico italiano rivela ancora notevoli carenze «in ordine proprio alla individuazione dei nessi con la realtà economica sia generale che specifica dei singoli ambienti», e che da parte della recente storiografia d'ispirazione marxista «si sono presentate come tesi dimostrate quelle che vanno invece considerate come stimolanti ipotesi di lavoro». Nella relazione del Traniello, intitolata *Nuove prospettive sul clerico-moderatismo* si osserva molto pertinentemente che retrodatando — come fa una parte della storiografia neo-marxista — la definizione del clerico-moderatismo, ed attenuando quindi fortemente le differenze fra transigenti e intransigenti, si tende a «dimostrare l'organica complementarità dei clerico-moderati e degli intransigenti in ordine al tema dello sviluppo economico-sociale»; a «dimostrare la piena omogeneità di tale

blocco di forze al più ampio blocco protezionista-imperialista», infine «a sostenere che la tipologia veneta dello sviluppo capitalistico risulterebbe estensibile, nelle sue componenti e modalità fondamentali, all'insieme dello sviluppo capitalistico italiano». Sicché il cattolicesimo sociale «avrebbe rappresentato una di quelle 'medicine ideologiche', come le ha definite il Gerschenkron, capaci di garantire una fondamentale stabilità di rapporti sociali, in chiave autoritaria e conservatrice» utili ad un paese con sviluppo industriale ritardato, come l'Italia.

Mi permetterei di ricordare uno studio di Antonio Fappani sul Miglioli e sul movimento contadino, ripubblicato nel 1963, che rafforza, se ve ne fosse bisogno, l'argomentazione del Traniello: risulta da tale studio che le Leghe bianche promosse dal Miglioli e dai suoi compagni di lotta riuscirono a ottenere, specie per il lavoro femminile, condizioni migliori di quelle a cui erano pervenuti, nella stessa zona, attorno a Soresina, i socialisti, e col patto colonico del luglio 1908 misero un freno alla proletarizzazione dei contadini in una zona un po' più vasta. L'azione del Miglioli, che non passò al radicalismo come l'amico Murri, si sviluppò quindi in un campo più vasto, ed entro orizzonti ideologici che andarono radicalizzandosi. Certo, fin dal 1905, quello che fu fatto da lui e da altri non s'inquadra nello schema proposto da M. G. Rossi, di un'azione tendente cioè a «preservare un parziale legame con la terra come forma di integrazione salariale (e quindi di contenimento delle rivendicazioni economiche) e come valvola di sicurezza in caso di recessione».

Zaninelli cita anche una relazione di parte padronale, tenuta dal presidente della Confindustria Olivetti a Torino nel 1912, in cui si afferma che non si debba fare un trattamento migliore alle organizzazioni operaie cattoliche, poiché si tratta di un movimento «che all'atto pratico si è rivelato . . . più temibile di quello socialista». Nota infine che il sindacalismo bianco si rafforzò ancora nel primo dopoguerra: chi ha studiato figure come quella di Francesco Luigi Ferrari, non può sottovalutare la continuità

fra la «vocazione antimoderata» dei primi gruppi murriani, all'inizio del secolo, e l'ultima battaglia antifascista dell'ala sinistra del popolarismo, condotta dal «Domani d'Italia». Questi aspetti non astrattamente ideologici erano stati messi bene in luce proprio da M. G. Rossi nel suo studio sul Ferrari del 1965: egli aveva notato, giustamente, a parer mio, che «Ferrari e i suoi compagni si tennero lontani dal semplicismo sociologico, dal corporativismo e dalla mistica teocratica della prima democrazia cristiana». Però avevano visto anch'essi in Leone XIII il papa delle loro speranze.

ETTORE PASSERIN D'ENTRÈVES

Se un gruppo di storici intende occuparsi per una settimana intera del cattolicesimo politico e sociale tra il 1870 ed il 1914 in Italia da una parte ed in Austria ed in Germania dall'altra, una parte essenziale dei possibili scopi a cui tende la conoscenza è già fissata al momento della scelta di questo tema. Non si tratta tanto di analizzare gli «influssi» o i contatti tra qua e là, ma di descrivere situazioni ed avvenimenti nei paesi coinvolti indipendenti tra di loro nella misura più vasta. Lo scopo a cui tende la conoscenza è sostanzialmente comparatistico.

Sotto questo aspetto sarebbe stato certamente molto attraente allargare l'ambito dell'argomento all'Europa intera o almeno trattare il cattolicesimo nei Paesi Bassi, nel Belgio, nella Francia e nella Svizzera. Abbiamo rinunciato a questo di proposito. Ci sembrava più proficuo sul piano scientifico trattare più attentamente una parte d'Europa (questa volta Austria-Ungheria, Italia e Germania) piuttosto che parlare del fenomeno dell'Europa intera che ci avrebbe costretto a rappresentare lo sviluppo in ogni singolo Stato necessariamente in modo molto conciso. Il nostro motto era dunque: *multum-non multa.* I temi tralasciati qui — dal punto di vista del tempo e

dello spazio — possono essere ripresi in un'altra occasione.

Anche limitandosi al cattolicesimo politico e sociale in Italia, nell'Impero asburgico e nella Germania era necessario concentrarsi su alcuni punti essenziali che non sono stati scelti a caso. Era necessario trovare una combinazione che potesse esprimere le linee di base sia della storia delle strutture che di quella degli avvenimenti e che rispecchiasse chiaramente l'attuale situazione della ricerca. Inoltre, tutto il campo della storia della chiesa vera e propria è stato escluso di proposito. Nessuno dei responsabili di questo seminario è dell'opinione che la storia del cattolicesimo politico e sociale non abbia niente a che fare con la storia della chiesa, al contrario. Ma noi eravamo del parere che la storia del cattolicesimo politico e sociale avrebbe posto già da sola tanti problemi interessanti da riempire tutta una settimana. E pensavamo inoltre che questi problemi si sarebbero potuti trattare anche isolatamente con molto profitto senza fare continuamente ed esplicitamente riferimento al lato specificamente storico-ecclesiastico. Approfondimento non completezza è stato dunque anche qui il punto di vista predominante nella scelta.

Per la formulazione dei singoli temi delle relazioni e la loro distribuzione nella settimana non furono presi in considerazione soltanto aspetti materiali ma anche pragmatici. Così ci sembrò giusto incominciare la settimana con la relazione di A. Wandruszka sul cattolicesimo politico e sociale nell'Impero austro-ungarico che aveva molti legami col cattolicesimo tedesco ma che nell'insieme aveva un profilo peculiare. Questa relazione fu seguita da una ricostruzione delle organizzazioni cattoliche tedesche a partire dal 1848 sulle quali riposò il cattolicesimo politico e sociale dopo la fondazione dell'Impero (R. Lill). I problemi sociali causati dalla industrializzazione in Germania hanno trovato risposte molto significative nel cattolicesimo tedesco (E. Iserloh), anche se la sua preoccupazione principale dopo il 1870 doveva essere la situazione politica (*Centro e Kulturkampf*: C. Weber). La relazione sul

Centro dopo il 1890 (R. Morsey) a conclusione del seminario non può essere pubblicata in questo volume con grande dispiacere di tutti i partecipanti.

Come coordinatore della parte tedesca del seminario vorrei esprimere un cordiale e sincero ringraziamento ai relatori qui nominati ed ai partecipanti che con i loro vivaci contributi alla discussione hanno dato non poco rilievo alla settimana di Trento estremamente proficua. Il mio ringraziamento va anche e nella stessa misura ai relatori italiani che a molti di noi hanno trasmesso più stimoli e conoscenze di quanto si poteva supporre. Non da dimenticare l'estrema cordialità e l'ospitalità con la quale fummo invitati ed accolti dall'Istituto di Trento. Paolo Prodi ed i suoi collaboratori di Villa Tambosi meritano perciò un particolare posto in questo elenco dei ringraziamenti.

KONRAD REPGEN

Relazioni

L'età leoniana: la storiografia relativa

di *Fausto Fonzi*

Incaricato dalla fiducia degli organizzatori, che vivamente ringrazio, di riferire sulla storiografia relativa al «cattolicesimo sociale e politico in Italia nell'età leoniana», chiedo anzitutto scusa per l'ignoranza della lingua tedesca, per le lacune e gli schematismi che non ho saputo evitare; rischiando eventuali accuse di rozzo semplicismo, ho cercato di raggiungere almeno il risultato di una certa chiarezza, che può forse risultare utile per il proseguimento dei lavori.

Ho pensato anzitutto, e spero di non aver sbagliato, che in questa sede non interessasse tanto una completa esposizione delle diverse interpretazioni apparse più di venti anni fa ed egregiamente esposte e criticate in rassegne assai note (ricordo particolarmente quelle di Scoppola, Verucci e Passerin), quanto una esposizione e discussione delle tendenze più recenti da parte di chi a quelle più antiche ha partecipato con viva passione [1]. E, per chiarire fin dall'inizio il significato delle osservazioni che farò circa gli studi apparsi in questi ultimi anni, non voglio nascondere che, pur accogliendo tante informazioni e tanti giudizi contenuti nelle opere pubblicate in più di un quarto di secolo (opere che hanno reso possibile una visione più profonda e più ampia di antichi problemi), ritengo ancora in gran parte valida l'interpretazione che dei movimenti cattolici italiani diedi nella mia tesi di laurea

[1] Indicazioni bibliografiche e critiche circa le opere pubblicate fino al 1971 si trovano in D. VENERUSO, *Stato e Chiesa*, in *Bibliografia della età del Risorgimento in onore di Alberto M. Ghisalberti*, vol. II, Firenze 1972, pp. 585-648.

del 1948 e in mie pubblicazioni dell'anno successivo [2]. Ritengo cioè ancor oggi: che tutta particolare sia stata la condizione dei cattolici italiani fra il 1861 e il 1919 (dando però importanza di svolta decisiva alla crisi di fine secolo, al 1898); che soprattutto fra il 1874 e il '98 (comprendendo cioè il primo e il secondo periodo del pontificato leoniano) gli orientamenti dei cattolici fossero notevolmente influenzati dal contrasto fra «transigenti» e «intransigenti»; che il ruolo storico di questi ultimi andasse finalmente rivalutato di fronte alla precedente ignoranza al riguardo anche della migliore storiografia. Queste convinzioni erano alla base pure di un mio volumetto del febbraio '53 relativo ai rapporti fra Stato e Chiesa dal 1870 al 1904 considerati in modo diverso da quello tradizionale [3].

In quel tempo era pubblicato sull'argomento anche un volume di Gabriele De Rosa [4], al quale facevano seguito quelli di Giorgio Candeloro [5] e di Giovanni Spadolini [6]. A queste sintesi di carattere generale, anche se spesso polemicamente, gli studiosi dell'argomento ancora oggi si riferiscono. Esse contenevano senza dubbio delle interpretazioni molto diverse; assai distanti, per esempio, da quelle da me assunte erano le posizioni del marxista Candeloro (che non vedeva fondamentali dissensi fra il «partito della Chiesa», comprendente tutte le correnti cattoliche, e quello della borghesia laica) o del liberale Spadolini (che invece presentava come radicale e insanabile il conflitto fra cattolicesimo e liberalismo), mentre più vicine,

[2] Una relazione presentata al XXVIII congresso di Storia del Risorgimento (Roma, 12-14 ottobre 1949) è in «Rassegna Storica del Risorgimento», 1950, pp. 140-150: F. FONZI, *Per una storia del movimento cattolico in Italia (1861-1919)*. Cfr. anche F. FONZI, *I «cattolici transigenti» italiani dell'ultimo Ottocento*, in «Convivium», 1949, pp. 955-972.

[3] F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Roma 1953; 1960².

[4] G. DE ROSA, *Storia politica dell'azione cattolica in Italia*, 2 voll., Bari 1953-1954.

[5] G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1953.

[6] G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al 1898*, Firenze 1954.

ma pur divergenti soprattutto nel metodo, erano quelle di De Rosa. Eppure, soprattutto alla distanza, tutte queste opere, ma principalmente quelle del primo De Rosa e dello Spadolini, apparvero caratterizzate da uno stesso metodo ancora legato alla tradizionale storiografia etico-politica e accentuatamente ideologizzante, con eccessiva tendenza a considerare in modo esclusivo ed enfatico l'opposizione intransigente.

Proprio dalla discussione dei citati lavori, in una serie di rassegne apparse fra il 1954 e il 1956, venne l'invito a superare il livello ideologico-politico per approfondire, sul piano propriamente religioso, lo studio del mondo cattolico, della Chiesa in Italia, come premessa necessaria anche alla comprensione degli indirizzi sociali e politici dei cattolici italiani.

Ma negli anni cinquanta l'attenzione continuò a concentrarsi principalmente sul grande filone «ortodosso», dell'intransigentismo ufficiale, dell'Opera dei Congressi cioè e dell'impegno cristiano sociale come derivante da essa (soprattutto in un importante volume di Angelo Gambasin) [7], del Partito Popolare Italiano [8] come sbocco di un cammino dal quale, in un primo tempo, si giungeva ad escludere anche la prima democrazia cristiana considerata marginale ed ereticale. Si restava ancora sul piano ideologico-politico ed organizzativo: l'interesse per i movimenti cattolici era nato certamente da un modo più largo e approfondito di guardare la storia d'Italia come storia di tutta la società italiana, ma lo studio delle «forze profonde» era solo progettato più che attuato concretamente.

Indice importante di un mutamento di clima storiografico può essere però considerato il convegno di Bologna su *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* del dicembre 1960 dedicato soprattutto alla storia delle idee

[7] A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia,* Roma 1958.
[8] Cfr. soprattutto G. de Rosa, *Storia del Partito Popolare,* Bari 1958.

religiose e filosofiche prima che sociali o politiche. Gli atti di quel convegno [9] conservano, a mio parere, gran parte della loro validità anche se i giudizi allora prevalenti sono oggi vivamente contestati e respinti. In quegli Atti appariva la distinzione fra «intransigentismo» e «transigentismo», rimanendo la posizione di Leone XIII al di sopra di tale distinzione e orientata verso il superamento di essa. E sebbene anche a Bologna, nel '60, venissero avanzate delle critiche ai limiti della direzione impressa alla Chiesa da quel pontefice (ricordo un intervento di Traniello sul sociologismo teocratico e quelli di Candeloro e Manacorda sui progetti filoborghesi di Leone), prevaleva tuttavia nel complesso una valutazione positiva circa le aperture culturali e quindi anche politico-sociali che permettevano di riconoscere nel pontificato leoniano le radici di recenti sviluppi democratici.

Negli anni sessanta si potevano poi riconoscere le tre tendenze storiografiche segnalate da Maria Luisa Trebiliani in una bella relazione-rassgna [10] al convegno toscano di San Marino del 1967. Mentre infatti lo studio della realtà ecclesiale diede luogo da un lato a importanti ricerche sul piano religioso-culturale (soprattutto coi lavori di Scoppola [11] sul modernismo, ma anche di Traniello [12] sui rosminiani o della Confessore [13] sui «transigenti») e dall'altro lato ad un'indagine sociologica sulla storia della pietà e dell'organizzazione ecclesiastica (soprattut-

[9] *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, a cura di G. Rossini, Roma 1961.

[10] M. L. Trebiliani, *La storiografia italiana sul movimento cattolico*, in «Rassegna Storica Toscana», 1968, pp. 83-108.

[11] Di P. Scoppola si veda soprattutto il volume *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1961, nell'edizione più ampia e aggiornata del 1975.

[12] Cfr., di F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano 1970.

[13] O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Bologna 1971, e O. Pellegrino Confessore, *«Cattolici col Papa, liberali con lo Statuto». Ricerche sui conservatori nazionali (1863-1915)*, Roma 1973 (ove sono raccolti anche alcuni articoli pubblicati a partire dal 1964).

to per merito di De Rosa)[14], i *movimenti cattolici* vennero sempre più considerati, superando ogni angusta visione settoriale, come un elemento della complessiva storia politico-sociale italiana[15].

I frutti di questa triplice tendenza sono stati certamente abbondanti e in alcuni casi hanno dato luogo ad un convergere d'interessi su alcuni settori già trascurati ed ora invece sempre più conosciuti grazie appunto alle convergenti ricerche sul piano religioso-culturale, su quello sociologico e infine su quello della dinamica politica della terza Italia: mi riferisco in particolare al fiorire d'interessantissimi studi sulla corrente dei «conservatori nazionali», ma si vanno moltiplicando lavori che riguardano anche i diversi settori dell'intransigentismo, del cattolicesimo sociale e della democrazia cristiana.

Si tratta di contributi interessanti, che ci permettono ora di andare oltre le più semplicistiche distinzioni fra le grandi correnti cattoliche, attraverso un'indagine a volte finissima sulle sottocorrenti e i diversi gruppi che le compone-

[14] Oltre al volume G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo,* Napoli 1971, si vedano le visite pastorali dei vescovi veneti pubblicate nel *Thesaurus Ecclesiarum Italiae recentioris aevi,* dirette da G. DE ROSA, e *La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa. Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972,* Napoli 1973.
[15] Così, ad esempio, in F. FONZI, *Crispi e lo «Stato di Milano»,* Milano 1965, o in O. CAVALLERI, *Il movimento operaio e contadino nel bresciano (1878-1903),* Roma 1972. Una rilevante eccezione in tal senso, nel quadro della storiografia marxista, è offerta ancora una volta da G. CANDELORO con la sua *Storia dell'Italia moderna,* Milano 1956-1974 (sette volumi finora pubblicati). L'importanza dell'opera di Candeloro, che prende in considerazione le diverse correnti cattoliche operanti nell'Italia dell'Ottocento, risalta maggiormente dopo la pubblicazione del recente volume di G. CAROCCI (*Storia d'Italia dall'Unità ad oggi,* Milano 1975), che, nel suo profilo pur tanto denso e interessante della storia nazionale, sembra tornare ad una concezione assai ristretta della vita politica, ricondotta nell'ambito del «paese legale». Come già per Croce, così anche per Carocci, i cattolici sarebbero entrati nella vita politica italiana soltanto nell'età giolittiana e sarebbe quindi possibile scrivere dei primi quarant'anni di storia postunitaria ignorando la loro presenza. Questa è presa invece in considerazione nello studio di U. LEVRA, *Il colpo di stato della borghesia. La crisi politica di fine secolo in Italia 1896-1900,* Milano 1975.

vano, oltre che su notevoli personalità di dirigenti, sulle relazioni palesi e occulte anche fra tendenze formalmente contrapposte per un'osmosi continua di uomini e di idee, sui rapporti fra i cattolici e i vari elementi e settori della società civile italiana.

Il mondo cattolico, sia nella componente ecclesiastica che in quella laicale, è stato quindi considerato sempre più nella sua complessità e in una visione più ampia così da comprendere, pur nella distinzione, tutte le correnti vive nell'età leoniana. Significativamente positivo mi sembra, ad esempio, il fatto che la presidenza dell'Azione Cattolica Italiana abbia voluto celebrare il centenario delle proprie origini con la pubblicazione di studi riguardanti laici cattolici di orientamento diverso non soltanto sul piano temporale ma pure sul terreno religioso e culturale, considerando quindi, accanto a «paolotti» e «intransigenti», anche uomini come Guasti, da Passano e Gallarati Scotti [16].

Tra gli studiosi, prevalentemente giovani, che hanno partecipato a questo fervore di ricerche si è venuta delineando una certa tendenza a ridurre sempre più l'ambito e i frutti dell'intransigentismo fino a negare ad esso, come vedremo, non soltanto una vitalità corposa ed efficace ma l'esistenza medesima.

Si afferma quindi che «intransigenti» furono soltanto coloro che aderirono all'Opera dei Congressi, ma non tutti, perché tali non sarebbero stati i toscani, i bolognesi o i romani, né gli appartenenti alla Gioventù Cattolica, e neppure quelli dell'Unione per gli Studi Sociali, cioè Toniolo e lo stesso vicepresidente dell'Opera, Medolago Alba-

[16] *Studi per il centenario dell'Azione Cattolica (1868-1968)*; I: *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padova 1969. Si vedano particolarmente la Premessa di V. Bachelet (pp. VII-VIII) e i saggi di Traniello sulla spiritualità rosminiana (pp. 105-139), della Confessore sulla «*Rivista Universale*» (pp. 141-176), di F. De Feo su *Cesare Guasti* (pp. 465-508) e di N. Raponi su *Tommaso Gallarati Scotti dopo la condanna del «Rinnovamento»* (pp. 795-820).

ni [17]; né vi furono — sembra — vescovi intransigenti, se tali non furono, come ci attestano alcuni biografi [18], né il Bonomelli degli anni settanta, pur accanito infallibilista e martello dei preti liberali, né il Corna Pellegrini di Brescia; Gallina [19] e Fappani [20] possono infatti ammettere per essi l'appellativo di intransigenti solo ponendolo fra molte virgolette.

Questa tendenza è stimolata, a mio parere, soprattutto da due fondamentali preoccupazioni ideologiche, e anche politiche, molto spesso ben distinte, ma in qualche caso tendenti ora a congiungersi: da un lato l'aspirazione più o meno conscia a nobilitare e a liberare da macchie le origini e la natura stessa del movimento dei cattolici democratici (da collocare, come suol dirsi, «al di là» e non «al di qua» della rivoluzione liberal-borghese) al fine di mostrarne la modernità e giustificarne la presenza; dall'altro lato invece proprio l'opposto desiderio di eliminare tale presenza negando che mai sia esistita una posizione di cattolici autonoma rispetto alle classi dominanti e tale da permettere il riconoscimento di un certo progressismo al movimento cattolico italiano.

Non soltanto per la sua priorità cronologica, ma soprattutto per l'importanza della produzione scientifica derivatane, va considerata anzitutto l'aspirazione a ricondurre le correnti sociali e democratiche dei cattolici italiani entro l'alveo del cattolicesimo liberale, dal quale principalmente sarebbero scaturite e dal quale avrebbero tratto i loro connotati più positivi.

[17] C. Brezzi, *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla «Rerum Novarum»*. Prefazione di P. Scoppola, Roma 1971.
[18] Così negli scritti di G. Astori, ma anche in quelli di C. Bellò (*Geremia Bonomelli*, Brescia 1961; *Bonomelli, vescovo di povera, santa Chiesa*, Brescia 1975).
[19] G. Gallina, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di G. Bonomelli*, Roma 1974.
[20] A. Fappani, *Un vescovo «intransigente». Mons. Giacomo M. Corna Pellegrini Spandre e il movimento cattolico bresciano dal 1885 al 1913*, Brescia 1964.

Quell'aspirazione ha soprattutto alimentato il fiorire di studi sulla Lega Democratica Nazionale [21] e principalmente quelli notevoli di Pietro Scoppola [22], che ha esaminato la presenza e il peso dell'eredità cattolico-liberale soprattutto per l'epoca in cui la contrapposizione fra «intransigenti» e «transigenti» era già tramontata in seguito alla crisi del decennio 1894-1904. Riguardano invece l'epoca leoniana altre ricerche, come ad esempio quella di Camillo Brezzi su Stanislao Medolago Albani, che, a giudizio suo e di Scoppola, sarebbe, con Toniolo, estraneo all'intransigentismo e prossimo invece al cattolicesimo liberale, come se tutto l'intransigentismo italiano fosse caratterizzato da un chiuso reazionarismo controrivoluzionario ed escludesse quel cattolicesimo sociale moderato e riformista ch'era incoraggiato dallo stesso pontefice.

All'origine di questa corrente interpretativa sta, se non sbaglio, il presupposto di una permanente contrapposizione, a partire almeno dal Settecento, di due tradizioni e di due antitetiche mentalità, quella dei cattolici «intransigenti» e quella dei «cattolici liberali», ossia di cattolici «chiusi» e di cattolici «aperti», la prima destinata, per la costituzionale «chiusura» e una certa vischiosità istituzionale, alla sterilità o a generare esclusivamente delle velleità reazionarie, la seconda invece pronta sempre a cogliere i «segni dei tempi» in una visione cristiana e realistica, perennemente fertile quindi, e foriera di progresso intellettuale e sociale in grazia della propria disponibilità e sensibilità religiosa. L'insufficienza di tale rigido schema dualista, largamente adottato per quanto riguarda la Chiesa e il mondo cattolico nell'età moderna e contemporanea, è stata denunciata, a mio parere con buon fondamento, da

[21] B. Brogi, *La Lega Democratica Nazionale,* Roma 1959; L. Bedeschi, *I cattolici disubbidienti,* Napoli-Roma 1959; C. Giovannini, *Politica e religione nel pensiero della L. D. N. (1905-1915),* Roma 1968.

[22] Soprattutto nell'articolo *Il modernismo politico in Italia: la Lega democratica nazionale,* in «Rivista Storica Italiana», 1957, n. I, pp. 61-109, ora nel volume *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea,* Bologna 1966.

Jean Marie Mayeur [23] in un articolo pubblicato nelle «Annales» del 1972 («Osservatori — egli scrive —, saggisti, storici s'accordano volentieri per discutere, nel cattolicesimo contemporaneo, lo scontrarsi di due scuole di pensiero e di due tradizioni: intransigenti e liberali, conservatori e progressisti, destra e sinistra, i secondi preoccupati di un adattamento della Chiesa al mondo moderno, i primi ostili ad ogni trasformazione»). In tale articolo e in un altro, recentissimo, di Émile Poulat [24] sulla «Revue d'histoire ecclésiastique» l'attenzione si volge soprattutto al periodo che qui c'interessa, cioè all'età leoniana, alle origini del cattolicesimo sociale e della democrazia cristiana. Capovolgendo un vecchio giudizio ancora largamente diffuso nella storiografia francese ed enunciato da Jean Baptiste Duroselle [25] al Congresso storico internazionale di Roma del 1955, Mayeur e Poulat, partendo anche dalla discussione di un'importante opera di Paul Droulers [26], anziché vedere nella democrazia cristiana la terza ondata del cattolicesimo liberale, tendono a insistere sulle sue origini più intransigenti, ma anche sulla persistenza della mentalità integralista nelle successive incarnazioni della democrazia cristiana nei diversi paesi. Va osservato però che, mentre Poulat, sulla cui opera torneremo, resta fedele allo sche-

[23] J. M. Mayeur, *Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne,* in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XXVII, 1972, pp. 483-499.
[24] E. Poulat, *Pour une nouvelle compréhension de la démocratie chrétienne*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LXX, 1975, pp. 5-38.
[25] Cfr. la relazione di R. Aubert, J. B. Duroselle e A. C. Jemolo, *Le libéralisme religieux au XIXe siècle,* in *Relazioni del X Congresso storico internazionale di scienze storiche*; vol. V: *Storia contemporanea,* Firenze 1955, pp. 308-383, ma soprattutto la risposta di Duroselle («Tous les démocrates chrétiens sont des catholiques libéraux») alle obiezioni di chi scrive, in *Atti del X Congresso internazionale di scienze storiche,* Roma 1957, pp. 703-704.
[26] P. Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le père Desbuquois et l'Action Populaire. Débuts. Syndicalisme et intégristes (1903-1918),* Parigi 1969. Sulla discussione fra Poulat e Droulers a proposito di questo libro (in «Archives de sociologie des Religions», 1969, n. 28) cfr. P. Scoppola, *Studi e discussioni su integrismo e cattolicesimo sociale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1971, n. 2, e poi anche in «Il Mulino», maggio-giugno 1972, pp. 499-518.

ma dualista collocando la democrazia cristiana in una mai estinta tradizione di chiusura intransigente, fondamentalmente teocratica e perciò clericale e intollerante, Mayeur segue con maggiore attenzione lo sviluppo delle idee religiose, politiche e sociali e il maturarsi entro le correnti democristiane non soltanto delle aperture politico-sociali della tendenza riformista del cattolicesimo sociale, ma pure di un riformismo religioso mirante a una democratizzazione della Chiesa [27]. L'eredità integralista (con denuncie della società dei consumi e dell'industrialismo, disprezzo e ignoranza del ruolo dello Stato, moralismo, soprannaturalismo storico, identificazione di un gruppo sociale con il popolo eletto) si potrebbe trovare piuttosto, secondo Mayeur, in correnti marginali, e potremmo anche dire contrarie ed opposte alla democrazia cristiana, degli integristi di destra e dei contestatori di estrema sinistra.

Certo è — possiamo aggiungere — che dalla matrice cattolica antiliberale e intransigente sono anche scaturite in diversi paesi delle tendenze democratiche fautrici non soltanto di governi popolari e di riforme sociali ma di libertà e di autonomia di fronte all'autorità ecclesiastica, mentre dal cattolicesimo liberale provengono anche individui e gruppi che sono diventati fautori, non soltanto della più dura conservazione sociale, ma pure di forme illiberali e clericali.

Per ciò che riguarda poi la seconda tendenza storiografica alla quale mi sono riferito, quella derivante dal desiderio esplicitamente politico di negare financo l'esistenza di un'«opposizione cattolica» più o meno intransigente, va detto che essa dev'essere inquadrata nel clima della recente insofferenza per le "tradizionali" impostazioni degli studi sui movimenti cattolici, insofferenza accentuatasi negli ultimi due anni.

Tale insofferenza, più vivace in alcuni giovanissimi studio-

[27] Interessante in tal senso mi sembra il volume, dello stesso J. M. Mayeur, *Un prêtre démocrate. L'abbé Lemire 1853-1928*, Tournai 1968.

si, ma presente anche in altri più anziani, ha raggiunto delle punte più accentuate soprattutto in due direzioni originariamente distinte, ma ora sempre più complementari e sfocianti in un giudizio unico decisamente negativo circa l'eredità tramandata dal pontificato leoniano all'odierno mondo cattolico, eredità caratterizzata soprattutto — si dice — da due tendenze, quella gerarco-ierocratica e autoritaria e quella mirante alla conservazione economico-sociale, tendenze perennemente confluenti in un atteggiamento compattamente ostile ad ogni sviluppo democratico perché dettato esclusivamente dalla sete di potere e da interessi economici, rimanendo estranei, o assolutamente marginali e secondari, quelli religiosi.

Vero è che tale insofferenza ha dato luogo soprattutto a indagini e a giudizi sul nostro secolo (l'attenzione degli storici si è infatti generalmente spostata dall'Ottocento al Novecento, dall'età di Leone XIII a quella di Pio X, Pio XI e Pio XII, del clericomoderatismo e della dittatura fascista), ma si deve notare che la chiave di volta delle nuove interpretazioni sta in un giudizio pesantemente negativo sull'opera e sul pontificato di papa Pecci, i cui indirizzi avrebbero avuto gravi conseguenze per la Chiesa ed in particolare per il mondo cattolico italiano e per la storia contemporanea del nostro paese.

Alle indagini recenti ed ai giudizi relativi soprattutto al clericomoderatismo, chiedendo scusa a Traniello per l'invasione del suo campo, devo quindi riferirmi perché quelle indagini e quei giudizi avrebbero — a parere di molti — rinnovato completamente tutto il settore di studi sui movimenti cattolici italiani e certamente possono stimolare nuove fruttuose ricerche e reali progressi.

Alla denunciata crisi degli studi sui movimenti cattolici postunitari avrebbe posto rimedio e fine, con il superamento di un loro preteso «carattere autosufficiente e separato», soprattutto una recentissima tendenza, che («paleomarxista» per il classismo schematico ed economicista che la ispira) si presenta come «neomarxista», perché da un

lato, sebbene rappresentata prevalentemente da giovani di formazione cattolica, sembra richiamarsi ora soprattutto alle impostazioni di Marx, e dall'altro lato rivendica un carattere di novità nei confronti dei pochi studiosi marxisti, in prima linea Candeloro, che si erano in passato occupati dell'argomento. A Candeloro che, sulla scia di Togliatti [28] e di Alatri [29], aveva principalmente insistito nel 1953 e poi nel '60, insieme a Manacorda, sul grande piano di Leone XIII per la conversione di tutto il mondo cattolico dalla causa della feudalità a quella della borghesia [30], i giovani rimproverano soprattutto la formazione idealista e quindi anche un metodo sostanzialmente vicino a quello della storiografia etico-politica, cioè «soprastrutturale» [31], mentre essi auspicano lo sviluppo di ricerche «strutturali» circa i rapporti fra mondo cattolico e realtà economica italiana; ritengono anzi di avere essi soltanto, finalmente, esaminato le «cause profonde», «reali», dello sviluppo storico e di aver già dato contributi tali da consentire delle valide conclusioni di carattere generale.

Mi sembra che tali conclusioni siano in complesso ricalcate ancora sui presupposti già enunciati da Togliatti e sviluppati nel dopoguerra soprattutto da Candeloro, che, come Alatri, aveva considerato naturale e inevitabile l'incontro fra le due ali della borghesia italiana.

Però, se ho ben compreso, ora si vuol notare che tale incontro sarebbe avvenuto inizialmente a due diversi livel-

[28] E. Ercoli (Palmiro Togliatti), *Fine della Questione Romana,* ripubblicato su «Rinascita» del giugno 1949 (ma apparso per la prima volta nel 1929).

[29] P. Alatri, *Appunti per una storia del movimento cattolico in Italia,* in «Società», 1949, pp. 244-263.

[30] Confronta, nei citati Atti del Convegno di Bologna (*Aspetti della cultura cattolica,* cit. pp. 299-304 e 374-377), gli interventi di Candeloro e di Manacorda.

[31] Critiche all'impostazione e al metodo di Candeloro erano state già avanzate, in campo marxista, da A. Caracciolo (*Roma capitale dal Risorgimento alla crisi dello Stato liberale,* Roma 1956, p. 108), che aveva invitato gli studiosi a considerare soprattutto le strutture economiche al fine di riconoscere i «moventi di fondo» della Chiesa cattolica.

li, poi confluiti nel clericomoderatismo dell'età piana e giolittiana, cioè nelle intenzioni e nei progetti (realizzati immediatamente solo fuori d'Italia) di Leone XIII, ma anche e soprattutto, nella quotidiana concretezza delle collaborazioni e delle solidarietà clericomoderate manifestatesi in seno alle «strutture» a partire dal 1887, cioè dalla prima formazione del blocco protezionista. E proprio nella valutazione della svolta del 1887 mi sembra che possa riconoscersi una differenza tra l'impostazione marxista degli anni cinquanta e quella, più economicista, della nuova generazione. Se infatti per Candeloro [32] il 1887 segnava «il declino del clericomoderatismo» e l'inizio della «riscossa intransigente», per i giovani autori di saggi recenti, quell'anno, che vede l'affermarsi in Italia della politica protezionista e il decollo della grande industria, segnerebbe invece sul piano strutturale proprio l'inizio del clericomoderatismo ossia dell'incontro fra i cattolici non più intransigenti e la borghesia liberale. Tra i recenti saggi di giovani studiosi ricordo particolarmente un articolo di Mario Giuseppe Rossi, *Movimento cattolico e capitale finanziario. Appunti sulla genesi del blocco clericomoderato,* apparso in «Studi storici» nel 1972 [33]. Il Rossi, autore già di un lavoro sul popolare Francesco Luigi Ferrari edito dalle democristiane «Cinque Lune», insiste appunto sulla priorità dell'incontro «strutturale», sul terreno cioè delle attività economiche, rispetto agli accordi elettorali, amministrativi locali e poi politici nazionali, fra cattolici intransigenti e liberali. A suo giudizio, mentre la classe dirigente papale andava incoraggiando l'intransigentismo con sempre più accentuate venature sociali e democratiche come arma di ricatto per piegare al compromesso la borghesia «laica», di fatto fra quest'ultima e la borghesia cattolica si sarebbero creati per la prima volta, sul terreno del nascente grande capitalismo italiano, dei legami e delle solidarietà che avrebbero poi

[32] G. Candeloro, *Il movimento,* cit. pp. 215 ss.
[33] Alle pp. 249-288 del fasc. 2 (aprile-giugno 1972). Ora dello stesso M. G. Rossi, *Movimento cattolico e lotte sociali nell'età giolittiana,* in «Rassegna storica toscana», XXI, 1975, pp. 27-48.

necessariamente portato anche all'incontro elettorale politico e infine alla «conciliazione».

Tale affermazione è senza dubbio accompagnata, nel citato articolo, dall'indicazione di fonti e di eventi, che dimosterebbero la validità dell'assunto, ma in verità non mi sembra che si possa già parlare di una ben fondata svolta interpretativa perché qui non troviamo ancora una documentazione abbastanza solida. Non è possibile ora entrare in molti particolari e domandarsi anzitutto se davvero erano assenti precedentemente delle confluenze sul terreno economico di liberali e cattolici nell'ambito naturalmente di un'Italia ancora prevalentemente agricola; ma, per dare concretezza al discorso, voglio riferirmi almeno ad un episodio citato da Rossi, non soltanto perché sono da questi chiamato personalmente in causa, ma perché il dissenso può emergere più chiaramente quando si parte da una comune premessa. Infatti Rossi afferma che avrei «fondatamente ravvisato» nel «contratto» clericomoderato per le elezioni amministrative milanesi del 10 febbraio 1895 «l'inizio vero e proprio dell'alleanza clericomoderata su scala più generale», ma poi carica quell'accordo di un significato che le fonti non permettono di attribuirgli, notando ch'esso «ebbe significativamente fra i suoi artefici l'industriale cotoniero Ernesto De Angeli, paternalista, conservatore e 'cristiano' alla Alessandro Rossi», come se il contratto fosse stato concluso per difendere gli interessi economici degli industriali milanesi.

In realtà molti furono i moventi di ordine religioso e ideologico, economico e sociale, ma soprattutto politico e amministrativo, che portarono, come cercai di mostrare su base documentaria, alla conclusione del «contratto» ed alla vittoria sugli oppositori, fra i quali figuravano i più potenti banchieri, commercianti e industriali di Milano miranti a far sindaco il presidente della Cassa di Risparmio.

Che l'incontro clericomoderato a livello politico nazionale fosse stato preceduto e preparato da molti accordi amministrativi locali (a partire da quello di Milano) era fat-

to già noto agli studiosi; che tali accordi si fondassero esclusivamente o prevalentemente sulla forza di legami economici già stretti fra cattolici intransigenti e liberali non mi sembra qui sufficientemente provato, perché i dati che Rossi fornisce si riferiscono a tempi successivi al febbraio '95, anzi al 1898, e diventano abbondanti solo per il nostro secolo, soprattutto a partire dal 1904. La tesi della priorità dell'incontro a livello «strutturale» non sembra perciò dimostrata e resta solo eventualmente come una ipotesi di lavoro per più fortunati ricercatori.

Utili sono invece per gli studiosi del periodo successivo le abbondanti notizie sulla collaborazione in campo economico fra cattolici e liberali nell'età di Giolitti e di Pio X, notizie che certamente contribuiscono a documentare i rapporti fra movimenti cattolici e sviluppo capitalistico italiano (penso particolarmente agli investimenti delle banche cattoliche nell'industria) ed anche a spiegare alcune delle difficoltà incontrate poi dalle correnti novatrici e riformatrici nel P.P.I. Ma questo è, se non sbaglio, un altro discorso. È merito di questo e di altri saggi analoghi l'aver avanzato un pressante invito a considerare i movimenti cattolici anche in rapporto allo sviluppo capitalistico e industriale italiano, invito accompagnato in diversi casi da utili contributi d'informazione in tal senso. Il principale difetto di essi sta forse nella pretesa di spiegare tutto con motivi economici e di classe; infatti Rossi tributa generosi riconoscimenti ai numerosi studi sulla storia ecclesiale italiana (anche se quasi esclusivamente per la denuncia di aspetti negativi del mondo cattolico: «le carenze di elaborazione, autonomia, originalità delle forze politiche cattoliche, il continuo intrecciarsi di insufficienze culturali e religiose a finalità conservatrici, politicamente e socialmente, nella lotta antimodernista; i persistenti limiti di arretratezza e di immaturità politica nella stessa esperienza del partito popolare ecc.») ma poi finisce per non dare alcun peso a quegli studi e ai fattori spirituali o ideologici, perché solo altrove sarebbero, a suo giudizio, le «cause profonde» di ogni vicenda umana.

Le affermazioni di Rossi circa il secondo e soprattutto circa il terzo periodo del pontificato leoniano, cioè relative soltanto agli anni 1887-1903, sono estese da altri giovani o giovanissimi studiosi anche al periodo precedente, che sarebbe caratterizzato anch'esso da una sostanziale omogeneità e collaborazione non solo fra cattolici «transigenti», o «clerico-moderati», come essi preferiscono chiamarli, e «intransigenti», ma anche fra questi ultimi e tutto il fronte della borghesia liberale.

Questa tendenza è particolarmente rappresentata ed espressa dagli Atti [34] di un convegno su *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto* svoltosi a Padova nel 1973. Tutti i relatori di quel convegno affermano una propria sostanziale omogeneità politica e storiografica, ma qui mi riferirò soprattutto ai saggi di Silvio Lanaro [35] e di Emilio Franzina [36], che, muovendo, mi sembra, da identiche posizioni ideologiche, affrontano con coerenza un discorso di carattere generale, non limitato alla regione veneta, sulla storia e la storiografia dei movimenti cattolici italiani al tempo di Leone XIII.

La storiografia è vista dai «padovani» come un'espressione immediata di finalità politiche e perciò, riguardo al nostro tema, soprattutto in relazione ai recenti orientamenti politici dei cattolici italiani. Anche la quasi totale assenza di studi marxisti sul mondo cattolico veneto sarebbe esclusivamente un effetto prima del centro-sinistra e poi dell'aspirazione al «compromesso storico», mentre, a mio parere, va inquadrata in una ben più ampia lacuna, essendo ben pochi gli scritti d'ispirazione marxista sulla storia di tutto il mondo cattolico italiano apparsi nei

[34] E. Franzina - M. Isnenghi - S. Lanaro - M. Rebershak - L. Vanzetto, *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico. Atti del convegno su «Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto»*, Padova 1974.

[35] S. Lanaro, *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto fra '800 e '900. Linee interpretative, Ibidem*, pp. 11-52.

[36] E. Franzina, *Intransigenti e clericomoderati nella società veneta di fine Ottocento, Ibidem*, pp. 53-108.

venti anni successivi alla pubblicazione del volume di Candeloro.

La spiegazione di tale assenza, in epoca in cui la storiografia marxiana veniva affermandosi in Italia, può risiedere principalmente, a mio parere, nella difficoltà incontrata da chi tentava di spiegare con puri motivi classisti l'esistenza di un movimento cattolico intransigente.

E nel recente sviluppo di studi marxisti quella difficoltà non è in verità superata, ma è piuttosto aggirata da quanti spostano il discorso al Novecento o negano addirittura che sia mai esistita un'«opposizione cattolica» in Italia. Quest'ultima infatti è la tesi dei giovani padovani, che, se non sbaglio, si differenziano quindi da Rossi e compagni soprattutto per ciò che riguarda l'Ottocento. Difatti, mentre Rossi affermava l'esistenza di un incontro «strutturale» fra le due ali della borghesia italiana soltanto a partire dal 1887 e soprattutto dopo il 1898 (quando cioè la contrapposizione fra «transigenti» e «intransigenti» è già entrata *definitivamente in crisi*), Lanaro e Franzina tendono invece ad anticipare quell'incontro, anzi a negare che vi sia mai stato un reale contrasto fra le due correnti cattoliche, che sia mai esistita una «opposizione cattolica» al regime liberal-borghese e ai governi italiani postunitari.

Si assiste ora quindi a un vero capovolgimento rispetto alle interpretazioni del primo De Rosa o dello Spadolini, che, accogliendo la rivalutazione del movimento cattolico intransigente, avevano accentuato le distinzioni, manifestando la tendenza a ridurre tutto il mondo cattolico all'intransigentismo e ad escludere ogni possibilità d'incontro fra cattolicesimo e liberalismo. Lanaro e Franzina considerano invece l'«opposizione cattolica» come un'invenzione politica dell'ultimo dopoguerra, come un «mito», «un travestimento verbale e di facciata», come uno di quegli «idola fori» che vanno sollecitamente respinti, non tanto perché infondati e falsi, quanto perché tali da ostacolare sul piano politico i progetti di un «frontismo» del tutto privo di chiusure a sinistra.

Accentuando più antiche e già rievocate tendenze a minimizzare i contrasti fra «transigenti» e «intransigenti», fra «cattolici» e «liberali», come superficiali e apparenti, quali «maschere ideologiche» di una sostanziale solidarietà di classe, i «padovani» mirano infatti a negare l'esistenza di una tradizione cattolica antiborghese che dall'intransigentismo giunga al cattolicesimo sociale e alla democrazia cristiana (ridotti qui tutti ad artifici polemici e strumentali per la conquista di una posizione di egemonia del clero entro il blocco dell'ordine) ed a considerare invece con particolare attenzione i transigenti «conservatori nazionali» (qui spesso indicati come «clericomoderati») alle cui salde posizioni di classe dovrebbero collegarsi anche quelle del «cosiddetto» intransigentismo e della «pretesa» opposizione cattolica.

Utilizzando i lavori già dedicati ai conservatori da Ornella Confessore, Glauco Licata [37] e Giuseppe Ignesti [38], ma negando significato e importanza al riformismo religioso che soprattutto la Confessore aveva positivamente valutato, i «padovani» concentrano la loro attenzione sulle preoccupazioni economico-sociali dei conciliatoristi. La Confessore aveva documentato il finanziamento della transigente «Rassegna Nazionale» da parte di quella notevole personalità d'industriale protezionista e colonialista che fu Alessandro Rossi [39], ed ora su questa figura, alla quale è dedicato un libro di Lucio Avagliano [40], si concentra l'attenzione di storici, economisti e sociologi [41], che in lui

[37] G. LICATA, *La «Rassegna Nazionale». Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma 1968.

[38] G. IGNESTI, *Il partito conservatore nazionale (1878-1879)*, in «Civitas», 1971, nn. 7-8, pp. 3-35, *Le riunioni dei conservatori nazionali in casa Campello*, in «Civitas», 1971, n. 10, pp. 3-30, e *Leone XIII e il fallimento del tentativo conservatore del 1879*, in «Civitas», 1971, nn. 11-12, pp. 19-58.

[39] O. CONFESSORE, *La «Rassegna Nazionale» e la politica coloniale crispina (1893-1896)*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 1967, n. I, ora in *«Cattolici col Papa, liberali con lo Statuto»*, cit., pp. 157-195.

[40] L. AVAGLIANO, *Alessandro Rossi e le origini dell'Italia industriale*, Napoli 1970.

[41] Ricordo, ad esempio il quarto capitolo del volume di G. BAGLIO-

vedono un tipico esponente dell'industrialismo italiano e un promotore instancabile, anche a livello parlamentare, di una politica protezionista. Minore attenzione si rivolge invece all'opera e al pensiero di uno Stefano Jacini (pur interessante non solo come pensatore politico ma come studioso di economia) o a quei rosminiani, rilevanti solo a un livello «sovrastrutturale», ma considerati pur degni di studio, come del resto Jacini [42], da Francesco Traniello.

Aprendo una parentesi, vorrei qui notare come nei recenti scritti sui cosiddetti «clerico-moderati» (e già l'uso tanto esteso di questo termine anche a proposito dei «conservatori nazionali» mi sembra generare gran confusione) si tenda a legare insieme, sotto una sola etichetta, uomini diversissimi e attestati su posizioni che devono considerarsi ben lontane fra loro, se non antitetiche, qualora si considerino le alternative di quel tempo e non quelle di oggi. Quando leggo, ad esempio, il nome di Prinetti nell'elenco dei più accaniti protezionisti o quello di Colombo fra i colonialisti, ho l'impressione che si voglia abbandonare ogni criterio di esame paziente della realtà storica. E sotto il segno della confusione, nonostante alcune valide pagine, mi sembra che rimanga, nel suo complesso, anche il volume di Luigi Ganapini [43] su *Il nazionalismo cattolico*, che pur vedo lodato per l'originalità dell'impostazione.

Senza dubbio i «transigenti» miravano a preparare la «conciliazione» soprattutto sul piano delle amministrazioni locali (studiate da Belardinelli) [44] e della politica estera e coloniale, ma ciò non può indurre, a mio parere, ad anticipare incontri e collaborazioni trascurando fratture profonde e acuti contrasti. Dichiarate preoccupazioni poli-

NI, *L'ideologia della borghesia industriale nell'Italia liberale*, Torino 1974, pp. 232-308.

[42] S. JACINI, *La riforma dello Stato e il problema regionale*, a cura di F. TRANIELLO, Brescia 1968.

[43] L. GANAPINI, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Bari 1970.

[44] M. BELARDINELLI, *Motivi religiosi nell'attività amministrativa dei cattolici italiani organizzati (1872-1898)*, in *Spiritualità e azione del laicato*, cit., pp. 177-214.

tiche muovono certamente i giovani dei quali discorriamo a negare l'esistenza di una «opposizione cattolica» al fine di ricondurre tutto il mondo cattolico postunitario nell'ambito di una graduale adesione all'ordine borghese anche dei più ostinati nostalgici del regime feudale, nell'ambito cioè di un conservatorismo, che avrebbe fondamentalmente caratterizzato anche in seguito la presenza dei cattolici nella vita italiana. Ma, per chi crede ancora in quella «presunta distinzione [*che non è separazione*] tra storia e politica, tra analisi culturale e impegno operativo», sulla quale ironizzano quei giovani, resta sempre il problema di verificare quanto viene asserito, e in particolare, se realmente nei primi decenni postunitari, nel «paese legale» come nel «paese reale», fosse davvero assente una opposizione cattolica. Se, ad esempio, per le elezioni politiche del 1865 il governo ordinava ai prefetti di combattere soltanto le candidature di cattolici, reazionari o liberali che fossero, come le uniche veramente pericolose per il regime o nel 1866 utilizzava soprattutto contro i cattolici la legge Crispi sul domicilio coatto, si preoccupava forse soltanto di fantasmi, di mulini a vento? E quando più tardi si delineano anche altre preoccupanti forze di opposizione nel Parlamento e nel paese, si può dire che sempre inflessibile e senza compromessi è la loro lotta in confronto alle incertezze e ai cedimenti che avrebbero manifestato i cattolici «intransigenti»?

Indubbiamente per chi nella storia vuol cogliere soltanto dei conflitti economico-sociali fra classi contrapposte sarà difficile ammettere l'esistenza di una «opposizione cattolica» religiosa, ideologica e politica, che non sia una semplice maschera, prima della reazione feudale e poi della conservazione borghese; ma per chi voglia pazientemente interrogare le fonti del secondo Ottocento il problema sarà invece quello di spiegare come uomini, pur appartenenti alla stessa classe sociale e con identici interessi economici, si siano scontrati a lungo e con tanto accanimento sul piano delle idee come su quello politico; sarà quello di cercare le radici profonde di quei contrasti anche al di

fuori del terreno economico-sociale, soprattutto considerando un'epoca nella quale i motivi spirituali, culturali e politici ebbero certamente gran peso.

E ciò vale naturalmente anche all'interno del mondo cattolico. Mi domando infatti se costituisca un reale progresso storiografico il sostituire alle distinzioni sempre più precise e sfumate raggiunte dalla storiografia specialistica nell'ultimo quarto di secolo la precedente indistinzione e confusione tra cattolici di diverso ed anche opposto orientamento. Questo mi chiedo, per esempio, leggendo in una recentissima *Storia d'Italia* un profilo di storia religiosa italiana [45] scritto da Carlo Ginzburg, che, per indicare il pensiero dei «cattolici intransigenti» «più reazionari», cita un'opera di Cesare Cantù «significativamente dedicata ad Alessandro Rossi». Il marxista comunista Paolo Alatri nel 1949 scriveva già di cattolici «ortodossi», cattolici liberali e laicisti come di «tre colonne di un medesimo corpo d'armata», ma ora si confondono e si fondono le tre colonne in un solo indifferenziato fronte conservatore: si giungerà davvero per questa via ad una migliore comprensione storica dell'Ottocento?

Di fronte all'economicismo classista credo insomma che si debba distinguere fra una concreta validissima esortazione a studiare i movimenti cattolici anche in relazione allo sviluppo economico italiano e la richiesta della preliminare accettazione di un già scontato sbocco nei rigidi schemi hegeliani di Marx. Certamente la storiografia sui movimenti cattolici italiani raramente aveva considerato gli aspetti economici e con lentezza aveva meditato sulla discussione di Romeo [46], di Gerschenkron [47], di Are [48] e di

[45] C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*; I: *I caratteri originari*, Torino 1972, pp. 666-667.
[46] R. ROMEO, *Risorgimento e capitalismo*, Bari 1959; e *Breve storia della grande industria in Italia*, Bologna 1961; 1972^4.
[47] A.R. GESCHENKRON, *Le ricerche di R. Romeo e l'accumulazione primitiva del capitale*, in *La formazione dell'Italia industriale*, a cura di A. CARACCIOLO, Bari 1963, pp. 35-70.
[48] G. ARE, *Il problema dello sviluppo industriale nell'età della Destra*, Pisa 1965; e *Economia e politica nell'Italia liberale (1890-1915)*, Bologna 1973.

altri ancora sulle fasi e le forme dello sviluppo capitalistico e industriale in Italia. Un esame di coscienza al riguardo hanno quindi compiuto negli ultimi anni gli studiosi cattolici (quelli ad esempio riuniti dal compianto Mario Romani in due convegni a Venezia [49] e a Firenze) e soprattutto gli studiosi marxisti, che, nonostante i precetti della loro metodologia, avevano a lungo trascurato il concreto approfondimento della nostra storia economica.

Non convincono invece le pretese conclusioni del lavoro appena iniziato perché i giudizi fino ad oggi espressi o son troppo generici e derivanti da preconcetti più che da concrete ricerche o son troppo legati a particolari situazioni locali. Vero è che una interpretazione di tutto il periodo leoniano fondata esclusivamente o prevalentemente sopra uno schema economico-sociale e classista diverrebbe plausibile qualora si accettasse in pieno anche per l'Ottocento un'osservazione di Gianni Sofri, che ha posto in dubbio l'ispirazione religiosa dei movimenti sociali e politici dei cattolici italiani nel Novecento, dominati da ben altre e profane preoccupazioni, ma utilizzanti l'etichetta confessionale per ottenere adesioni popolari [50]. È un'osservazione che si può in larga parte accogliere per quanto riguarda il nostro secolo, nel quale di certo la professione di fede cattolica ha potuto anche fruttare a molti ricchezza e potere, a patto però di riconoscere anche le preoccupazioni spirituali di Sturzo, di De Gasperi, di tanti altri dirigenti cattolici, e di non volere spiegare anche i movimenti religioso-culturali in chiave classista, come si tenta di fare oggi, con dubbi risultati, per quanto riguarda il modernismo. Non credo comunque che possa estendersi anche al secolo scorso l'affermazione di Sofri; certamente anche in quel tempo gli interessi profani, grandi e

[49] Le comunicazioni presentate al convegno di Venezia (14-15 febbraio 1974), organizzato dall'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia e dalla Fondazione Giulio Pastore, sono quasi tutte pubblicate in «Bollettino dell'Archivio del movimento sociale cattolico in Italia», IX, 1974; X, 1975.
[50] G. Sofri, *Sulla storia del partito cattolico. Osservazioni a proposito di due libri recenti,* in «Studi storici», V, 1964, pp. 553-560.

piccoli, economici o di potere, esercitarono una loro pressione sui cattolici transigenti e intransigenti, ma è possibile negare quanto le fonti largamente ci mostrano, cioè il vivo senso religioso e il disinteresse di tanti seguaci e capi dei movimenti cattolici?

Angusto e formalistico poteva essere il modo loro d'intendere la partecipazione alla vita della Chiesa, dei cui aspetti più esterni e istituzionali forse troppo si preoccuparono, ma questo non può indurci a vederli soltanto come strumenti più o meno consapevoli di egoismi di classe.

Se da un lato, nella recente storiografia italiana, si pone l'accento sui legami fra la direzione ecclesiastica e le forze sociali più reazionarie o conservatrici, dall'altro lato si richiama l'attenzione sulla continuità dell'indirizzo gerarchico soprattutto nel senso dell'accentramento curiale e dell'autoritarismo ierocratico sempre più accentuatisi nell'età moderna, ma pervenuti alle più pesanti forme repressive, soprattutto in Italia, tra il pontificato di Pio IX e quello di Pio XII.

La più ricca letteratura sullo spirito e sulle procedure autoritarie della Curia Romana è certamente quella relativa all'epoca dell'antimodernismo piano (dalle opere di Émile Poulat [51] a quelle di Lorenzo Bedeschi [52] o di Maurilio Guasco) [53]; ma ora il pontificato di Pio X, dietro il quale appare l'ombra dell'integrista Benigni, non è più considerato, neppure sotto questo aspetto, come una parentesi fra due pontificati leoniani: è solo il tempo in cui si sono largamente realizzati anche in Italia i progetti di Leone XIII. Le tendenze favorite da questo pontefice, e già considerate da tanti studiosi come delle significative manifestazioni di apertura culturale e di progresso poli-

[51] E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière» (1909-1921),* Tournai 1969.

[52] L. BEDESCHI, *La Curia Romana durante la crisi modernista,* Parma 1968; e *Lineamenti dell'antimodernismo. (Il caso Lanzoni),* Parma 1970.

[53] M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900,* Bologna 1971.

tico-sociale, vengono ora indicate generalmente come delle maschere demagogiche e strumentali di un meditato piano ricattatorio e reazionario.

Si è già detto come gli studi sul cattolicesimo sociale e sulla democrazia cristiana, quando non tendono a ricollegare questi fenomeni al cattolicesimo liberale, finiscono per insistere, come nel recente articolo di Poulat, sul carattere integralistico di quei movimenti, che, già considerati come indici di apertura progressista del pontificato leoniano, costituirebbero invece soltanto l'altra faccia, più demagogica, dell'integrismo cattolico, sempre utilizzabile dalla Curia Romana, non soltanto per il rafforzamento del proprio potere in seno alla Chiesa, bensì anche per alleanze con le forze economico-sociali più conservatrici.

Il più recente e coerente discorso in questo senso è stato svolto dal medioevista Giovanni Miccoli in un denso contributo alla *Storia d'Italia Einaudi* [54].

Recuperando e assimilando da un lato alcuni motivi centrali della storiografia liberale (crociana e spadoliniana) e dall'altro lato quelli della storiografia marxista più antica e recente, Miccoli risolve infatti tutta la storia del mondo cattolico italiano dell'ultimo secolo nell'incontro fra l'illiberale Chiesa Cattolica, ridotta nell'ambito della più autoritaria ierocrazia della Curia Romana, e il conservatorismo della borghesia prima liberale, poi fascista, infine democristiana. Momento centrale di tale processo è per Miccoli il pontificato di Leone XIII, che, sulla base del Sillabo e delle definizioni del Concilio Vaticano, per primo avrebbe elaborato un vasto piano di riconquista teocratica della società europea mediante l'alleanza con la dominante borghesia in funzione antisocialista, piano realizzato poi per l'Italia dal successore Pio X.

[54] G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia dal concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*; V: *I documenti*, Torino 1973, pp. 1497-1568.

Alla tradizionale contrapposizione (per altri versi già precedentemente criticata) fra Papi politici e Papi religiosi alternantisi sul soglio di Pietro si viene quindi sostituendo l'idea della continuità, almeno per il secolo che va da Pio IX a Pio XII (Miccoli scrive infatti di una «coerente e sostanziale continuità dell'indirizzo politico delle gerarchie ecclesiastiche secondo una linea autoritaria e ierocratica»). Leone quindi avrebbe instaurato, partendo dall'opera del predecessore, un sistema d'integralismo curialistico per la riconquista della società mediante il *ralliement* dei cattolici agli interessi di classe della borghesia, avrebbe cioè gettato le fondamenta di un incontro, anzi di un abbraccio mortale, perché soffocatore di ogni germe di progresso culturale e democratico in Italia, fra cattolicesimo e conservazione sociale.

In tale prospettiva l'orientamento leoniano sarebbe all'origine del clericomoderatismo e poi della collaborazione fra cattolici e fascisti; integralismo e conservatorismo borghese sarebbero semplicemente due aspetti complementari, due facce di una sola triste realtà dominante la vita italiana dell'ultimo secolo. Come ho già detto, la recentissima storiografia si occupa soprattutto del clericomoderatismo e del clericofascismo, quali movimenti centrali di un processo ancora in atto, ma la radice del ricorrente fenomeno di collaborazione clerico-borghese risiederebbe nella scelta compiuta da Leone XIII (scelta del resto — si aggiunge — inevitabile per la costituzionale vocazione conservatrice della Chiesa Cattolica), del papa cioè ritenuto ormai responsabile non soltanto della formulazione sistematica, su fondamento neoscolastico, di una visione integralista, cioè autoritaria e intollerante, della società umana, ma pure di una ben calcolata politica di adesione agl'interessi della borghesia e perciò della reazione religioso-culturale, economico-sociale e politica nell'età giolittiana, negli anni Venti, e nell'ultimo dopoguerra. Leone XIII avrebbe insomma sganciato il mondo cattolico dalla tradizionale solidarietà con la reazione feudale per ancorarlo alla causa dei nuovi potenti al fine di ottenere il

trionfo di una Chiesa gerarchica e repressiva, negatrice di libertà e di giustizia. Meri strumenti tattici sarebbero state perciò quelle correnti di rinnovamento religioso-culturale e di progresso politico-sociale in senso antiborghese e democratico da Leone XIII tollerate e promosse, ma in partenza già condannate dallo stesso pontefice alla sterilità e alla morte perché concepite soltanto come arma di ricatto per vendere più caro il già deciso appoggio alla classe dei padroni.

Non credo che tutti gli studiosi del periodo leoniano e, in genere, della storia della Chiesa cattolica, e di quella italiana in particolare, possano accettare in pieno, come definitiva, la recentissima interpretazione qui prospettata, che — tra l'altro — renderebbe umanamente inesplicabile anche tanta parte della realtà contemporanea. Senza dubbio da questo e da altri scritti recenti siamo invitati tutti all'autocritica e a riconoscere il peso dei ricorrenti connubi fra le aspirazioni ierocratiche e le profane potenze conservatrici, connubi che hanno spesso frenato e anche soffocato le aspirazioni a maggiore libertà e a maggiore giustizia nella Chiesa, nella società e negli Stati; ma lo storico, ci sembra, non deve di certo privilegiare, ma neppure deve ignorare la presenza di quelle aspirazioni e delle correnti novatrici, anche se timide, anche se minoritarie, anche se condizionate dalle forze del passato. Del resto, se il pontificato di Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano Secondo segnano una frattura e una novità anche sul piano della storia universale, si può pensare che tale novità non abbia alcuna radice nella precedente storia della cattolicità italiana ed in particolare del periodo leoniano?

Molto lavoro dev'essere senza dubbio ancora compiuto per una miglior conoscenza di tutta la storia religiosa italiana, colmando soprattutto il distacco ancora esistente fra le indagini a livello culturale e quelle di tipo sociologico per una visione unitaria della vita religiosa e della società civile.

In particolare si devono compiere delle ricerche, che potranno svilupparsi con l'auspicabile accessibilità di tutti

gli archivi ecclesiastici, non soltanto sulla personalità e la biografia di Leone XIII, ma sull'ambiente di Curia a lui più vicino (sul quale abbiamo ben pochi contributi, fra i quali ora il volume di Weber)[55] e sull'episcopato italiano fra i due secoli.

Si tratterà di analizzare le diverse fasi del pontificato (quella del 1878-87, la seconda fra l'87 e il '98, l'ultima infine dal '98 al 1903), ma pure di considerare nel complesso l'eredità di quel pontefice e dell'età leoniana, verificando ad esempio se papa Pecci, personalmente legato — come ha notato l'Aubert[56] — ad alcune forme dell'antico regime, abbia indicato ai fedeli soltanto delle soluzioni conservatrici e non abbia anche schiuso le vie a degli sbocchi più democratici. Circa i cattolici italiani più attivi al tempo di Leone, si può forse osservare come lo stesso Mario Giuseppe Rossi, nel compiere una ricerca sulla sinistra popolare, abbia notato che «quest'ultima, erede dell'intransigentismo di Murri e Albertario, rappresentò la nuova espressione politica di una componente costante del movimento cattolico, quella antimoderata e anticapitalistica, la cui tradizione aveva radici non meno profonde della tendenza conciliatorista»[57], ed a proposito dell'ambiente di Curia che circondava Leone XIII e prendeva ispirazione da lui e dal suo segretario di Stato Rampolla, potremmo osservare come non vi facessero spicco i futuri collaboratori di Pio X (presentato ora come il realizzatore dei progetti leoniani), ma piuttosto uomini come Giacomo Della Chiesa[58] e Giacomo Radini Tedeschi[59], maestro di Angelo Roncalli, che sulla forma-

[55] C. Weber, *Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII*, Tübingen 1973.

[56] R. Aubert, *Léon XIII*, in *I cattolici italiani dall'800 ad oggi*, Brescia 1964, p. 205.

[57] M.G. Rossi, *Francesco Luigi Ferrari dalle leghe bianche al Partito Popolare*, Roma 1965, p. VI.

[58] Non esiste una biografia critica di Benedetto XV. Si vedano gli Atti del convegno tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962 su *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, a cura di G. Rossini, Roma 1963.

[59] A.G. Roncalli, *Mons. Giacomo Radini Tedeschi*, Roma 1936²; M.

zione e gl'indirizzi anche politico-sociali dei cattolici italiani, oltre che sulle sorti religiose della Chiesa universale, gran peso certamente avrebbero avuto nel nostro secolo. Per concludere possiamo fondatamente chiederci, io credo, se l'influenza da essi esercitata possa collocarsi esclusivamente sotto il segno della reazione illiberale e della conservazione borghese, o non abbia pure seminato dei germi di liberazione anche per l'uomo di oggi.

CASELLA, *Mons. G. R. T., l'Opera dei Congressi e il movimento cattolico romano,* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1970, pp. 129-179. Tra le fonti: GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà,* Roma 1964.

Il movimento sociale cattolico in Germania dal 1870 al 1914

di *Erwin Iserloh*

Agli inizi del periodo che noi tratteremo (1870-1914) la questione sociale in Germania è ormai diventata la questione operaia e come tale è intesa anche dai cattolici più rappresentativi. Al *Katholikentag* di Francoforte (1863) la questione operaia era tema centrale e nel 1864 il vescovo W. E. von Ketteler pubblicava il suo studio, *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (*La questione operaia e il cristianesimo*).

In Germania, come in Italia, l'industrializzazione arrivò molto più tardi che in Inghilterra.

L'introduzione del principio della libertà d'iniziativa economica in Prussia nel 1808 e l'unione doganale del 1833, che liberalizzava il commercio, furono certamente le premesse per il processo di industrializzazione; esso però s'innestò decisamente solo negli anni '50 in Germania e ancora più tardi in Italia.

Dopo il 1846 l'86% dei telai per i tessuti di lino si trovavano ancora in proprietà di tessitori artigianali nelle campagne e nelle piccole città. Nel 1850, soltanto il 5% di tutti gli occupati nel settore tessile erano operai di fabbrica. Nel 1907 sarebbero diventati il 26%. Verso il 1800 più dell'80% della popolazione tedesca viveva ancora sui proventi dell'agricoltura, nel 1882 ancora più del 40%. Nel 1907 la percentuale era scesa al 31%, sebbene poi il numero degli occupati nel settore primario segnasse ancora una lieve crescita.

Questa relazione, letta in tedesco, è stata tradotta da Enrico Segnana.

In questo periodo la popolazione tedesca passò da 24 milioni (1800) a 49 milioni (1890).

Soltanto dopo il 1870 ci fu in Germania il decollo industriale vero e proprio. Nel suo famoso discorso alla seconda camera del Baden del 25 aprile 1837, il primo discorso sociopolitico tenuto in un parlamento tedesco, Francesco Giuseppe Buss (1803-1878) si rifaceva alla situazione inglese, per affermarne la pericolosità e nello stesso tempo l'inevitabilità anche per la Germania.

Fu comunque assai lungimirante, poiché già allora egli chiese alla legislazione statale la riduzione dell'orario di lavoro, la proibizione dei turni di notte per i bambini, la garanzia del riposo domenicale, il controllo delle malattie e la difesa contro gli infortuni.

Francesco G. Buss fu anche presidente del primo *Katholikentag* tedesco, tenuto nel 1848 a Magonza, nel corso del quale la questione operaia per la prima volta fu affrontata come il grande problema d'attualità. Il processo d'industrializzazione incominciò in Germania più tardi che in Europa occidentale, e oltre a ciò occorre notare che la componente cattolica ebbe una parte meno attiva di quella protestante nel consolidamento della struttura industriale, da lei sempre guardata con diffidenza.

C'erano molti motivi per questo: innanzitutto geografico-economici. Gli stati cattolici, come la Baviera, non possedevano le premesse per un'industrializzazione, come invece il Nord-ovest protestante della Germania. Con la secolarizzazione del 1803 la popolazione cattolica aveva subito un considerevole danno economico. Gli antichi stati ecclesiastici non erano mai stati potenze militari e non avevano perciò sviluppato l'industria per favorire i propri armamenti. Infine i cattolici nutrivano molti sospetti sul conto della nuova «economia capitalistica». Vi si vedeva non solo il pericolo morale creato dall'interesse economico individualistico, ma si lamentava anche la decadenza delle antiche strutture tradizionali.

Sull'onda del romanticismo si pretendeva una struttura organica per ceti della società, ci si entusiasmava all'idea di una Chiesa vista come potenza ordinatrice della società e si sottolineava che solo la Chiesa era in grado, anche per sua vocazione, di risolvere la gravosa questione sociale. Si rifiutava il sistema capitalistico e si aspirava ad una riforma sociale in senso comunitario, intendendo con ciò associazioni produttive o addirittura fabbriche di convento.

In generale si vedeva la soluzione della questione operaia troppo unilateralmente nel rinnovamento della vita cristiana nello spirito della *caritas*. Un cambiamento si registrò solo verso la fine degli anni '60. Si capì con l'esperienza, che le imprese economiche fondate su basi diverse da quelle dell'abilità commerciale e della competenza tecnica erano destinate a rimanere sogni e nulla più. Si dovettero inoltre riconoscere le grandi possibilità, che la moderna economia industriale e il sistema capitalistico offrivano all'uomo (specialmente in vista del superamento del «pauperismo»). Così si percorse la strada che va da un riformismo sociale, mirante al cambiamento del sistema, ad una politica sociale orientata a misure singole con il riconoscimento di principio dell'ordinamento economico e sociale capitalistico moderno. «Politica sociale» significava varare una legislazione sociale statale per ordinare e umanizzare il mondo del lavoro industriale e favorire le organizzazioni sindacali dei lavoratori per la tutela dei loro interessi economici e per la difesa della loro dignità di persone umane sul posto di lavoro.

Ci si convinse che una «demonizzazione» romantica di industria e capitalismo non era di nessuna utilità per il lavoratore. Il sistema capitalistico era da accettare e le possibilità che esso offriva erano da utilizzare alla luce di riflessioni critiche, ma libere da ideologie. Possiamo affermare che solo con l'abbandono della critica romantica del capitalismo, avvenuta poco prima del 1870, inizia veramente il movimento sociale cattolico moderno.

Il circolo intorno alla rivista «Historisch-politischen

Blätter» (Quaderni storico-politici) e in Austria i seguaci del barone Karl von Vogelsang († 1890) perseverarono invece in una posizione di rigido rifiuto del vigente sistema economico e sociale e definirono le iniziative politico-sociali del «Zentrum» come «pragmatismo», come «operazioni di rammendo e del tutto parziali».

La strada verso la politica sociale fu indicata fra gli altri dal vescovo Guglielmo Emanuele von Ketteler. Dopo la pubblicazione del suo libro *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (La questione operaia e il cristianesimo) del 1864, nel quale egli si dichiarava ancora del tutto contrario alle sovvenzioni statali per la creazione di associazioni produttive, si avvicinò sempre di più alla convinzione che era necessario, accanto alle unioni organizzative dei lavoratori, anche il fattivo intervento dello Stato a favore della classe operaia.

In un poscritto alla predica tenuta da Ketteler in occasione della festa di fondazione dell'associazione degli apprendisti a Magonza nel 1863 si dice:

«Da sole religione e moralità non sono in grado di risolvere la questione operaia. Certo, è necessaria la collaborazione dello Stato, della Chiesa, della comunità — tutti devono dare una mano per proteggere dalla corruzione la classe operaia, che numericamente supera di gran lunga tutte le altre classi messe assieme... Se lo Stato si sente obbligato a sostenere e a promuovere con i suoi mezzi grandi e importanti imprese, allora non può più sottrarsi all'obbligo di sostenere la classe operaia».

In altri appunti manoscritti di Ketteler dello stesso periodo troviamo che la Chiesa ha il compito di dare il fondamento morale e di vivificare lo spirito di carità, mentre allo Stato spetta emanare le leggi in favore della difesa e dell'organizzazione del lavoro, sull'orario di lavoro e sul salario; ad esso spetta anche il controllo attraverso gli ispettori di fabbrica.

Nel suo discorso tenuto il 25 luglio 1869 alla *Liebfrauenheide* presso Offenbach e considerato un po' la «Magna Charta del movimento operaio cristiano», che fu largamen-

te diffuso col titolo *Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit* (Il movimento operaio e le sue aspirazioni in rapporto alla religione e alla morale), Ketteler si dichiara favorevole, anzi chiede la costituzione di organizzazioni operaie sull'esempio delle Trade Unions inglesi. Il loro compito avrebbe dovuto essere quello di dare ampio respiro alle richieste del movimento operaio e, se necessario, portarle avanti anche attraverso scioperi. Fa anche un elenco di giuste rivendicazioni:

1. Aumento dei salari operai (Il salario trova i suoi limiti naturali nella redditività dell'azienda. Le lotte per il salario non possono però essere strumentalizzate per altri scopi. «Lo scopo non dev'essere la lotta tra padrone e operaio, bensì una giusta pace tra di loro»);

2. Riduzione dell'orario di lavoro;

3. Giorni di riposo garantiti (una richiesta resa santa dalla legge di Dio);

4. Proibizione del lavoro in fabbrica dei fanciulli (un'aspirazione purtroppo non ancora comune a tutti gli operai, poiché molti per guadagnare di più mandano i loro bambini in fabbrica. «Ritengo il lavoro dei fanciulli in fabbrica una delle più orribili crudeltà del nostro tempo, commesse in nome dello spirito del tempo e dell'egoismo dei genitori»);

5. Abolizione del lavoro in fabbrica delle madri e

6. anche delle ragazze giovani, per la difesa della famiglia e della moralità.

Accanto a queste richieste da portarsi avanti con lotte sul lavoro e attraverso provvedimenti legislativi, da Ketteler vengono nominate solo brevemente altre istituzioni per l'elevazione della classe operaia, come casse di risparmio, cooperative di consumo, forme di partecipazione, divisione degli utili e comproprietà.

Nella stessa direzione si muove anche il documento, com-

pilato il giorno seguente al discorso di Offenbach, che Ketteler presentò nel settembre 1869 alla conferenza episcopale di Fulda. In esso è ripetuto il concetto caro a Ketteler: «La questione sociale è il più difficile e il più importante problema del momento attuale» (145).

La Chiesa ha il dovere di aiutare, perché «la questione sociale è inscindibilmente collegata con il suo ufficio magisteriale e pastorale» (151); si tratta anche di liberare con tutte le forze gli operai da una situazione molto simile all'«*occasio proxima peccandi,* nella quale essi si trovano o sono in pericolo di cadere e che rende loro moralmente impossibile l'adempimento dei loro doveri cristiani» (153). «Fintantoché la grazia del cristianesimo viene offerta solo attraverso i metodi pastorali tradizionali, essa resterà assolutamente non recepibile e irraggiungibile dalla grande massa degli operai. Devono innanzitutto essere create le condizioni per umanizzare queste masse inselvatichite, prima che si possa pensare alla loro cristianizzazione» (148). In caso contrario l'operaio potrà sempre rimproverare alla Chiesa: «Che mi servono le vostre buone dottrine e le vostre consolazioni in nome dell'altro mondo, quando voi mi lasciate languire nella fame e nella miseria con moglie e figli? Voi non cercate il mio bene, voi cercate qualcos'altro» (153).

Ketteler sottolinea a più riprese: non si tratta di «sostituire nel prossimo futuro il moderno sistema industriale con un altro sistema migliore». Anche in Germania, come in Inghilterra, si deve andare «verso l'accentramento del capitale, della grande industria, e questo sempre di più in tutti i campi . . ., e nessuna potenza umana è in grado di arrestare questo tipo di sviluppo delle cose» (149).

È assolutamente «chiaro che nessuna potenza del mondo può impedire l'ulteriore sviluppo della moderna economia nazionale, l'allargarsi della produzione di massa coi suoi meccanismi centralizzatori . . . Poiché dunque non è possibile ribaltare questo sistema, si tratta di mitigarlo, di cercare i rimedi corrispondenti a tutte le pessime conse-

guenze che esso provoca e di far partecipare anche gli operai, nei limiti del possibile, a ciò che di buono è contenuto nel sistema, ai suoi 'benefici'» (154).

Ketteler distingue fra compiti che la Chiesa stessa deve assumersi, cioè quelli di tipo assistenziale-caritativo, e compiti che non è affar suo svolgere; «certo la Chiesa può promuovere anche questi ultimi in massimo grado attraverso volonterosa partecipazione, incoraggiamento ed approvazione, attraverso l'insegnamento e l'aiuto spirituale. La Chiesa deve tener desto l'interesse per la classe operaia in modo particolare fra il clero . . . La questione operaia nella formazione del clero non può più dunque essere trascurata . . .» (162-163).

I compiti indicati da Ketteler per la legislazione statale sono i seguenti:

«1. Proibizione del lavoro in fabbrica dei ragazzi al di sotto di una determinata età;

2. Riduzione dell'orario di lavoro per i ragazzi occupati nelle fabbriche nell'interesse della loro crescita fisica e spirituale;

3. Divisione dei sessi negli ambienti di lavoro;

4. Chiusura dei reparti di produzione nocivi alla salute;

5. Regolamento dell'orario di lavoro (*Stundengesetz*);

6. Riposo domenicale;

7. Corresponsione di indennizzi agli operai, che senza loro colpa sono diventati temporaneamente o per sempre inabili al lavoro all'interno della fabbrica;

8. Assicurazione obbligatoria e promozione di cooperative operaie di comune utilità ... ;

9. Controlli statali sull'osservanza della legislazione sul lavoro con nomina di ispettori di fabrica ufficiali» (161-162).

Questo suo appello al senso di responsabilità sociale dei

vescovi rimase dapprima senza conseguenze apprezzabili. Alla vigilia del Concilio Vaticano I, e negli anni del *Kulturkampf* poi, i vescovi avevano ben altre preoccupazioni.

Il cattolicesimo, durante il *Kulturkampf* che tutto sommato gli era stato imposto, fu inevitabilmente sospettato di chiusura e non poté permettersi alcun conflitto interno di natura politico-sociale.

Windthorst, il leader del Zentrum, era consapevole che nel Centro non era ancora possibile giungere ad una visione unitaria sui problemi politico-sociali. Per questo la forza d'urto del partito era stata spostata tutta sui problemi della Chiesa e della scuola. Inoltre un'iniziativa politico-sociale del Centro avrebbe procurato nuovi nemici. Scriveva allora Windthorst ad un amico:

«... condurre un'azione sociopolitica attiva da parte del Centro in questo momento vorrebbe dire danneggiare il primo e più grande compito del Centro, che è la difesa della religione e della Chiesa e provocherebbe un ulteriore acutizzarsi dell'isolamento del partito... Ma non appena la situazione sarà migliorata in questi settori, si dovrà subito passare ad un'azione politico-sociale ed in questo non sarà certo carente la mia collaborazione».

Nel 1873 Windthorst ancora si lamentava: «Mi rendo conto della drammatica serietà della questione sociale e credo che sarebbe molto più importante occuparci di essa, piuttosto che continuare a far politica nel campo ecclesiastico e scolastico».

Coerentemente con questa impostazione di fondo Windthorst e il partito di centro alla fine del *Kulturkampf* si dedicarono con coscienza e decisione ai problemi politico-sociali. Windthorst vedeva in questo anche la strada per distogliere il cattolicesimo dalla mentalità del *Kulturkampf* e portarlo ad una positiva collaborazione nella vita statale.

Il partito di centro ha fattivamente collaborato nell'elaborazione della legislazione nel campo delle assicurazioni sociali e della difesa dei diritti operai, che, contrariamente

alle previsioni marxiste, doveva risparmiare alla Germania gravi squilibri sociali.

Associazioni operaie cattoliche.

Il vescovo Ketteler fu anche tra i più convinti sostenitori della necessità di fondare associazioni operaie cattoliche; la sua posizione era chiara già al *Katholikentag* di Bamberga del 1868. Esistevano già qua e là associazioni operaie, come ad esempio quella intitolata a san Giuseppe operaio e fondata ancora nel 1849 a Ratisbona, ed altre simili localizzate in altre città. Ma non c'era ancora traccia di un'espansione come quella del movimento degli apprendisti di Kolping. Mancava, a parte gli aiuti sociali in senso stretto, un chiaro programma per il futuro formulato in modo attraente. E soprattutto non si era giunti ad organismi di coordinamento centrale delle singole associazioni, cioè ad una lega vera e propria.

Il primo tentativo efficace e riuscito di organizzare unitariamente le forze cristiano-sociali è rappresentato dalle «Associazioni cristiano-sociali», che si erano formate verso la fine degli anni '60 nella zona di Aquisgrana, Krefeld, Essen ed Elberfeld su esplicita convocazione del vescovo Ketteler. Esse accettavano anche artigiani e fra i loro membri c'erano anche operai protestanti. Esse si collocarono sul fronte opposto al movimento cooperativistico liberale e alla «Lega generale degli operai tedeschi» di Ferdinando Lassalle, che entrava sempre più a far parte della corrente marxista. Non esistono dati numerici esatti sugli aderenti alle associazioni cristiano-sociali. O. Müller parla di circa 30.000 persone per la regione della Ruhr. Ludwig Heide nel suo *Abriss der Sozialpolitik* (Compendio di politica sociale) porta addirittura la cifra di 200.000, che si riferisce però al movimento nella sua globalità. Che le «associazioni operaie cristiano-sociali» non mancassero di vivacità e attrattiva, lo possiamo desumere dall'odio, di cui erano fatte oggetto dai loro avversari; ecco cosa scriveva Carlo Marx al suo amico Federico Engels il 25 settembre 1869 dopo un viaggio in Germania: «Nel corso di

questo viaggio attraverso il Belgio, del mio soggiorno ad Aquisgrana e del mio viaggio lungo il Reno sono giunto alla convinzione, che, specialmente nelle regioni cattoliche, bisogna agire energicamente contro i preti. Cercherò di far intervenire l'internazionale in questo senso. Questi cani si fanno civettuoli (come ad es. il vescovo Ketteler a Magonza, i preti radunati al convegno di Düsseldorf ecc.); sembrano trovarsi a loro agio con la questione operaia» (Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, vol. XXXII, Berlin 1965, p. 371).

Il programma delle associazioni cristiano-sociali degli operai contiene delle chiare rivendicazioni politico-sociali: aumento dei salari, riduzione dell'orario di lavoro, proibizione del lavoro dei fanciulli e delle donne sposate, partecipazione dei lavoratori all'ordinamento della fabbrica e ai tribunali per le cause di lavoro come giudici assistenti. Organo delle associazioni divennero dal 1868 i «Christlich-sozialen Blätter» (Quaderni cristiano-sociali) pubblicati ad Aquisgrana.

Il Congresso dei lavoratori cristiani della Renania e della Westfalia del 1875 si battè inutilmente per la fondazione di un'associazione generale di tutti i lavoratori cristiani della Germania, per l'unione di tutti i «socialisti cristiani». Il movimento da esso generato fu bloccato dalla legge bismarckiana sui socialisti del 1878 (*Sozialistengesetz*), che era diretta anche contro le organizzazioni operaie cristiane. Tutto ciò che sapeva di organizzazione sociale o che poteva esservi messo in relazione appariva sospetto e veniva sottoposto alle misure di polizia. Ancor prima dell'entrata in vigore della legge il capo del governo di Düsseldorf aveva dato ordini di «procedere con ogni durezza e fino ai limiti del lecito contro i cristiano-sociali».

Dopo la repressione e lo scioglimento delle associazioni cristiano-sociali l'idea cristiano-sociale fu fatta propria dagli imprenditori cattolici. Sull'esempio dell'associazione francese dei datori di lavoro cattolici diretta da Léon Har-

mel, un gruppo di imprenditori e di politici cattolici fondò nel 1880 l'associazione *Arbeiterwohl*. Alla direzione fu eletto l'industriale di München-Gladbach Franz Brandts. Nel discorso d'inaugurazione si diceva:

«Compito dell'associazione sarà quello di promuovere e di favorire in tutti i modi le iniziative e le istituzioni in favore della elevazione religiosa, morale ed economica della classe operaia. Industriali e dirigenti cattolici devono prestare la loro collaborazione. In questo modo speriamo di far convergere in un'unica organizzazione tutte le varie e scollegate iniziative sociali dei cattolici, di diffondere anche nei circoli degli industriali la conoscenza di collaudate istituzioni assistenziali, di risvegliare e di appoggiare tutte le forze fresche, che intendono dedicarsi al bene della classe operaia . . .»

Per Franz Brandts questa non era una semplice dichiarazione d'intenzioni. Nella sua azienda, esemplarmente organizzata sia dal punto di vista commerciale che tecnico, egli aveva iniziato fin dal 1872 la costituzione di una commissione operaia incaricata di partecipare alla gestione dell'azienda, aveva creato inoltre una cassa malattia familiare, una cassa di risparmio, una scuola di cucito e di rammendo per le operaie, una scuola materna ed altre istituzioni a carattere sociale.

I massimi incarichi organizzativi della lega *Arbeiterwohl* erano stati affidati al giovane sacerdote Franz Hitze, che era appena ritornato da un soggiorno di studi a Roma e si era segnalato con la pubblicazione di un libro intitolato *Kapital und Arbeit* (Capitale e lavoro).

Franz Hitze, dal 1881 caporedattore della rivista mensile «Arbeiterwohl» si fece fin dall'inizio paladino di una politica sociale ben orientata, da lui giudicata come necessaria. All'attività sociale erano tenuti, accanto alla Chiesa, anche lo Stato, le associazioni economiche e le organizzazioni del lavoro sociale. L'elezione del 1882 alla camera dei deputati prussiana e quella del 1884 al parlamento del Reich allargarono la sua sfera d'influenza. Dal 1893 al 1920 fu professore di dottrina sociale cristiana all'università di Münster.

Assieme a Brandts, Hitze si battè per ottenere dagli imprenditori comprensione per il movimento dei lavoratori e per sostenere la necessità di associazioni operaie cattoliche. A queste tentò di indirizzare innanzitutto gli operai stessi.

Associazioni operaie viste come necessario completamento delle associazioni per apprendisti di Kolping: ecco gli strumenti che Hitze vedeva come necessari per educare le masse operaie alla coscienza di ceto, al senso di responsabilità e a sapersi aiutare da sole. Nel 1884 Hitze presentò al *Katholikentag* di Amberg il suo *Grundzüge für die Organisation von Katholischen Arbeitervereinen* (Elementi per l'organizzazione di associazioni operaie cattoliche). Un promemoria sulla necessità di costituire tali associazioni fu da lui inviato ai vescovi tedeschi nel 1885 e trovò il loro consenso.

Al *Katholikentag* di Bochum (1889) Franz Hitze poteva confermare l'esistenza di:

168 associazioni di operai
51 associazioni di minatori
37 associazioni di giovani lavoratori
20 associazioni di operaie

con un totale di più di 50.000 aderenti.

Un organismo sovraregionale delle singole associazioni, una lega nazionale insomma, era allora irrealizzabile a causa della legge sui socialisti, né era pensabile dedicarsi a questioni di natura politica.

Sotto la direzione di un presidente ecclesiastico nominato dal vescovo, il lavoro delle associazioni era impostato prevalentemente sull'attività formativo-educativa e su provvedimenti e istituzioni a carattere assistenziale autogestite: casse di risparmio, casse mutue per contributi in caso di malattia o di morte, cooperative d'acquisto e edilizie, corsi di specializzazione e di contabilità.

Legislazione sociale.

La prima mozione a carattere socialpolitico del Centro cattolico fu presentata e discussa davanti al parlamento del Reich il 19 marzo 1877, anno della morte di Ketteler, da un suo nipote il conte von Galen.

Egli chiedeva fra l'altro:

1. Una più efficace tutela della vita religiosa e morale dell'intera popolazione operaia (riposo domenicale),

2. Difesa e miglioramento delle condizioni degli artigiani da attuarsi con la limitazione della libertà d'iniziativa economica,

3. Difesa dei lavoratori. Proibizione del lavoro in fabbrica per i ragazzi sotto i quattordici anni e limitazione del lavoro femminile,

4. Introduzione di speciali tribunali per le controversie di lavoro con la partecipazione di rappresentanti degli operai liberamente scelti.

La mozione suscitò un dibattito molto polemico ed esagitato ed alla fine fu respinta. Parte della colpa era da imputarsi anche a von Galen, che insistette troppo sul concetto di «ordine universale cristiano-sociale», cosa che richiamava alla memoria della maggioranza liberal-socialista del *Reichstag* in modo troppo marcato i cosiddetti secoli bui del Medioevo, tanto che si parlò di «vaneggiamenti medievali».

Il socialista August Bebel giunse perfino a dire di questo «sedicente ordine universale cristiano-sociale», che non se ne sapeva niente, anzi che non si sapeva nemmeno «se risalisse ai tempi dell'onnipotente dominio di Gregorio VII, oppure a quelli di Leone X, che dilapidava in Roma i soldi delle indulgenze».

Ciononostante, dalla mozione di von Galen in poi si percorse molta strada nel campo della politica sociale e fu portata a compimento una ricca legislazione sociale.

Anche Bismarck non voleva limitarsi alle misure puramente repressive della legge sui socialisti; egli pensava di stimolare l'interesse delle masse operaie per il Reich attraverso miglioramenti materiali favoriti da una legislazione sociale. Per la verità era mosso da sentimenti paternalistici sintetizzabili nel detto: «Tutto per il lavoratore, ma niente per mezzo suo». Nel contesto di un grande istituto d'assicurazioni statale aveva previsto di elargire contributi dello Stato alle assicurazioni sociali.

Il Centro si oppose a questa decisione. Windthorst definì i contributi del Reich come una specie di «socialismo di stato» e il conte Hertling, responsabile per la politica sociale del Centro, sostenne il principio che l'operaio doveva diventare «con onore un pensionato dell'industria» e non il fruitore di contributi prelevati dalle pubbliche finanze.

Nel 1883 si giunse finalmente alla legge sull'assicurazione contro la malattia, nel 1884 a quella sugli infortuni e nel 1889 a quella del pensionamento per invalidità e vecchiaia. Responsabili dell'assicurazione contro gli infortuni divennero le associazioni professionali, mentre per l'assicurazione contro le malattie venivano istituiti degli organismi amministrativi autonomi su base regionale. I contributi statali vennero a cadere e i contributi previdenziali furono accollati al datore di lavoro e al dipendente.

Solo per l'assicurazione invalidità e vecchiaia si giunse a un compromesso, e fu previsto in questo caso un contributo da parte del Reich. Il *Kulturkampf* aveva ancor più incrementato negli ambienti cattolici la diffidenza verso lo Stato. Windthorst riteneva che ogni ingerenza dello Stato dovesse venir combattuta, perché espressione o di chiesa di stato o di socialismo di stato, e che allo Stato dovesse venir riservata soltanto la difesa del diritto. Nel corso della discussione sulla pensione di vecchiaia Windthorst si scagliò contro il «principio socialista», sostenendo che ad esso non andava prestato minimamente il fianco. «Sono più che mai dell'avviso che entro breve tempo

noi saremo portati con la forza ad accettare tutti i principi della socialdemocrazia in questo campo . . . Così lo Stato, dopo esser diventato il sostenitore materiale di tutti, s'impadronirà sempre più di ogni cosa anche negli altri campi. A questo Stato onnipotente, che ha laicizzato l'assistenza ai poveri, che permette soltanto scuole statali, che ha espropriato o nazionalizzato le ferrovie, apparterranno quasi sicuramente entro breve tempo anche le miniere di carbone che non sono ancora state vendute . . . Che cosa rimarrà ancora per l'individuo?» Già nella votazione sulla pensione di vecchiaia alcuni deputati del Centro fecero i franchi tiratori a favore dei contributi statali. Nel 1890 la controversia di principio su Stato di diritto o Stato di benessere fu praticamente superata, perché ormai, senza preoccupazioni teoriche, si procedeva sempre di più verso la realizzazione di uno Stato di benessere.

Franz Hitze (1821-1851) acquistò sempre maggiore autorità come esperto del Centro per la politica sociale. Come abbiamo ricordato fu lui a portare negli ambienti cattolici l'idea che, accanto alla Chiesa, anche lo Stato, le associazioni economiche e di categoria avevano il diritto e il dovere di svolgere attività sociale. Si può dire che con Hitze l'idea «passò» in modo definitivo.

Col varo della legislazione sulle assicurazioni sociali del maggio 1889, la Germania venne a trovarsi all'avanguardia nel campo dell'assistenza sociale agli operai rispetto a tutti gli altri stati. Negli anni seguenti i problemi riguardanti la tutela delle condizioni di lavoro acquistarono una rilevanza sempre maggiore, come ad es. il lavoro domenicale, l'orario di lavoro e il lavoro delle donne e dei fanciulli.

In tutti questi problemi Bismarck assunse un atteggiamento decisamente contrario al Centro. Egli anteponeva unilateralmente sempre gli interessi del ceto imprenditoriale. Più volte ebbe a ripetere: «Ogni limitazione introdotta con la forza all'interno del lavoro industriale diminuisce la concorrenzialità del datore di lavoro e quindi anche la sua disponibilità al pagamento dei salari».

Si rese necessaria una dura lotta del Centro ed infine anche uno speciale intervento dell'imperatore Guglielmo II perché le importantissime aggiunte alla legge sull'ordinamento industriale riguardanti la tutela dei lavoratori potessero giungere in parlamento. Esse introdussero il riposo domenicale obbligatorio, la limitazione del lavoro minorile e femminile ed altri miglioramenti. Il voto finale venne nell'aprile 1891, poco tempo prima che fosse pubblicata l'enciclica «Rerum novarum».

Fondazione della Lega popolare (Volksverein).

Per risvegliare la coscienza sociale in tutti gli strati della popolazione e per far arrivare larghe masse alla discussione dei problemi della riforma sociale e della politica sociale, i cattolici tedeschi si diedero uno strumento appropriato con la «Lega popolare per la Germania cattolica». L'interesse suscitato dalle *Piusvereinen* fondate nel 1848 era venuto meno, così come i problemi di politica ecclesiastica avevano perduto molta della loro importanza. Alcune attività concrete delle *Piusvereinen* passarono ad associazioni più specializzate come le conferenze di san Vincenzo, le associazioni borromiane, le associazioni per la stampa, per gli apprendisti, ecc.

Le tensioni politico-religiose sorte dopo il 1870 fecero rinascere l'idea di costituire un'organizzazione generale di tutti i cattolici. L'«associazione dei cattolici tedeschi» ebbe un rapido successo; aveva già 200.000 aderenti, quando nel 1875 una sentenza giudiziaria emessa sulla base della legge sulle associazioni la costrinse ad una fine immatura.

Quando Bismarck si decise a seppellire finalmente l'ascia di guerra della sua politica ecclesiastica, verso la metà degli anni '80, scoppiò di nuovo la polemica confessionale. Infatti, quando nel 1887 con la «Lega evangelica per la difesa degli interessi tedesco-protestanti» si formò in Germania un fronte protestante in funzione anticattolica, la tipica reazione della mentalità di allora fu quella di

contrapporvi un fronte cattolico. Così fu elaborato il piano per la fondazione di una società di san Giuseppe, per dare un'impronta più incisiva alla propaganda antiprotestante e per istituire una centrale del lavoro. Furono specialmente il vescovo Korum di Treviri e Haffner di Magonza ad impegnarsi in questa direzione. Il piano fu poi allargato a quello di un'associazione cattolica generale con una forte accentuazione antiprotestante.

Quest'ultima avrebbe dovuto chiamarsi *Leo-Verein*. Windthorst prese decisamente posizione contro la fondazione di una simile «lega cattolica», cioè di una «alleanza antiprotestante». Minacciò di lasciare il suo incarico parlamentare.

Dall'organizzazione di un tale movimento di protesta contro l'ormai superato atteggiamento denigratorio nei confronti di Roma della «Lega protestante», Windthorst temeva il perpetuarsi pericolosissimo della mentalità del *Kulturkampf*. La sua paura era che sull'onda dei ricordi del *Kulturkampf* e in seguito alla spaccatura confessionale, i cattolici rimanessero per sempre isolati nella nazione, si consumassero in una opposizione sterile e dannosa e fossero inoltre condannati a fare il gioco degli elementi distruttori dello Stato e della società (RITTER, p. 147).

In un'assemblea tenuta a Magonza nel 1890 il vescovo di Treviri Korum si espresse in termini entusiastici a favore della lega. Chiuse il suo intervento con le parole d'ordine: piantare la bandiera cattolica, incominciare con coraggio la lotta nella forza della croce e in questo segno vincere. Tale travolgente eloquenza di un principe della Chiesa metteva formalmente in ombra gli argomenti concreti e scarni del capo di partito. «Come ha potuto il presule aggredirmi in questo modo, pur sapendomi vecchio?» si lamentò in seguito Windthorst con Hitze. Ma non cedette. Franz Hitze aggirò l'ostacolo proponendo la fondazione di un'organizzazione di massa come necessario contrappeso di quelle socialiste. Fu così che si giunse alla

fondazione della «Lega nazionale per la Germania cattolica», avvenuta a Colonia il 24.10.1890.

Primo Presidente: Franz Brandts, München-Gladbach,

Secondo Presidente: avvocato Karl Trimborn, Colonia.

Segretario: Franz Hitze.

Il presidente onorario Ludwig Windthorst morì durante il primo anno di vita della lega nel 1891 (14 marzo). La sua azione decisa aveva ottenuto che dalla fondazione di un'associazione cattolica, che secondo le intenzioni avrebbe dovuto collocarsi su posizioni di difesa e di apologetica confessionale, si giungesse alla fondazione della Lega popolare per la Germania cattolica, intesa come organizzazione sociale di tutti i cattolici tedeschi (RITTER, p. 150). Secondo il par. 1 dello statuto, scopo della lega doveva essere «la lotta contro gli errori e le tendenze sovversive in campo sociale e la difesa dell'ordine cristiano nella società». Nell'enciclica «Rerum novarum» di Leone XIII del 1891 la lega trovò una conferma ed un incoraggiamento a proseguire. Conobbe anche un'enorme crescita numerica: dai 108.000 aderenti del 1891 passò agli 805.000 del 1914. La sua attività nel campo della pubblicistica era rappresentata dalla rivista «Der Volksverein» (quaderni rossi), da opuscoli e da volantini su problemi sociali d'attualità e su problemi di fede.

Un'attenzione particolare fu dedicata alla *formazione dei quadri direttivi*. Ma non si poteva e non si doveva accontentarsi dei risultati che si potevano ottenere con riunioni e opuscoli, se si volevano raggiungere le grandi masse. Anche i congressi non erano sufficienti, come dimostrava l'esperienza, a radunare e a formare un gruppo in sé compatto di collaboratori fra il clero e i laici.

Per questo dal 1892 al 1900 si organizzarono regolarmente dei «Corsi di preparazione sociale pratica». Il primo ebbe luogo a München-Gladbach dal 20 al 30 settembre 1900. In essi venivano formati i leaders delle associazioni operaie e dei sindacati cristiani, intere generazioni di

sacerdoti e di laici dirigenti venivano messi a contatto con i problemi e le attività connessi con la vita sociale. Dopo il 1900 la formazione dei quadri fu curata in modo ancora più intensivo. Al posto dei corsi di 10 giorni si introdussero quelli di dieci settimane. Il primo di questi «Corsi di economia popolare» di dieci settimane fu tenuto nel 1901 a München-Gladbach, il 14.mo dovette essere interrotto a causa della guerra subito dopo la sua inaugurazione, nel 1914. Per certe categorie professionali (artigiani, commercianti, impiegati, agricoltori, tecnici, maestri) si tennero dal 1907 corsi di formazione della durata di una settimana. Si aggiunsero presto anche corsi estivi per teologi ed altri studenti.

Questo passaggio dall'apologetica all'attività positiva di formazione trova riscontro anche nel nuovo testo dello statuto. Se il primo paragrafo del vecchio statuto portava come scopo della lega la lotta contro gli errori e le tendenze sovversive in campo sociale, oltreché la difesa dell'ordine cristiano nella società, il nuovo testo del 1906 era di gran lunga più positivo e ricco:

«Scopo della lega è la promozione dell'ordine cristiano nella società, in particolare l'ammaestramento del popolo tedesco sui compiti sociali derivanti dallo sviluppo dell'era contemporanea e la formazione di persone capaci di collaborare attivamente all'elevazione morale e materiale di tutte le categorie professionali. La lega si propone anche di respingere gli attacchi mossi ai fondamenti religiosi della società e di combattere gli errori e le tendenze sovversive nel campo sociale».

Ma un lavoro di formazione, che volesse andar oltre alla semplice preparazione sociale pratica e all'ammaestramento delle masse, doveva entrare all'interno delle comunità di vita. L'esempio era già stato dato dalle associazioni degli apprendisti. Questo compito però non potevano assumerselo da soli i gruppi locali della lega nazionale.

In questa direzione pertanto si mosse la lega, soprattutto nella persona di Franz Hitze, verso la fondazione di associazioni operaie. Esistevano già la «Unione delle associazioni operaie cattoliche della Germania del Sud» e la «U-

nione delle associazioni operaie cattoliche, sede di Berlino», mentre il più grande concentramento di associazioni operaie, la «Unione degli operai e dei minatori cattolici della Germania occidentale» aveva la sua sede a München-Gladbach ed era in stretto contatto con la lega popolare, dalla quale ottenne un duraturo e valido appoggio. Presidente dell'Unione dal 1904 al 1917 fu il dr. August Pieper, che era al tempo stesso direttore generale della lega popolare. Egli era anche il fondatore dell'organo di stampa dell'Unione: «Westdeutsche Arbeiterzeitung» (Il *giornale dei lavoratori della Germania occidentale*), che veniva redatto da Johann Giesberts e in un secondo momento da Joseph Joos e che con una tiratura di oltre 200.000 copie divenne un vero giornale di massa.

La controversia sui sindacati.

Il problema centrale di questa controversia era l'appartenenza degli operai cattolici ad organizzazioni per loro natura miste aventi lo scopo di salvaguardare gli interessi economici, problema al quale era strettamente collegato quello dell'esistenza di sindacati cristiani o di sindacati aconfessionali e comuni per tutti.

Il *sindacato* è un'associazione di lavoratori dipendenti, di salariati o di stipendiati, che ha come scopo la salvaguardia dei loro interessi sul mercato del lavoro. Il sindacato dunque presuppone l'esistenza di un mercato del lavoro e di controparti interessate ad esso, che si confrontano nella libera contrattazione dei salari e sulle condizioni di lavoro da stabilirsi. Ai sindacati corrispondono sul fronte padronale le confederazioni dei datori di lavoro in qualità di controparte nelle contrattazioni. Se è data per scontata l'esistenza di un libero mercato del lavoro, è anche chiaro che nei sistemi totalitari non hanno senso o non hanno spazio i sindacati.

Esistevano importanti motivi che rendevano utile se non necessaria una differenziazione. Secondo questa differenziazione:

1. le associazioni di categoria religiose, le associazioni operaie avrebbero assunto il compito della formazione e dell'educazione religiosa,

2. il *sindacato* si assumeva la difesa degli interessi economico-politici sul mercato del lavoro,

3. eventualmente una *cooperativa,* che si facesse carico dei problemi della reciproca collaborazione economica, degli infortuni, dell'assicurazione invalidità e malattia.

Se il sindacato nei problemi di natura religiosa e politica pratica non la neutralità, ma l'astinenza e si occupa solo delle norme riguardanti l'orario di lavoro, i salari, le offerte di lavoro, i contratti di lavoro, le condizioni del licenziamento, i pagamenti delle indennità salariali e simili problemi, allora possono formare un sindacato cristiani di tutte le confessioni, socialisti ed umanisti (la cosiddetta terza confessione). I primi sindacati, quelli inglesi, erano strutturati così. E i sindacati inglesi erano il modello che stava costantemente davanti agli occhi di Ketteler e di Hitze. Ma quando nel 1890 le restrizioni legali imposte dalla legge sui socialisti vennero a cadere ed incominciarono a formarsi confederazioni sindacali centrali, esse si costituirono più o meno esplicitamente tutte sul terreno del socialismo. Al quarto congresso sindacale di Stoccarda la maggioranza si dichiarò apertamente a favore dell'alleanza con il partito socialdemocratico. Con ciò «la speranza di un'unità sindacale di tutti i lavoratori, senza distinzione di idee politiche o religiose, e dunque secondo il modello inglese, era destinata inevitabilmente a cadere» (RITTER, p. 291).

Per l'operaio cattolico ci sarebbe stata la possibilità di crearsi una tutela sindacale in stretta collaborazione con le associazioni operaie nei vari settori specializzati. Questa strada era stata prospettata inizialmente anche da Franz Hitze. Le sue «norme per l'istituzione di settori specializzati» del 1894 furono accettate da tutte le organizzazioni di categoria interessate. L'assemblea dei delegati della Unione della Germania del Sud delle associazioni

operaie cattoliche, che prese chiaramente posizione a favore dei sindacati cristiani nel 1903, si fece promotrice dei settori specializzati nel 1896 e 1897. Per acquistare maggior forza contrattuale apparve però presto necessario che, per la tutela dei loro interessi economici, i lavoratori cattolici si alleassero con i loro colleghi protestanti. Quest'ultima strada imboccata per la fondazione di sindacati cristiani fu praticamente quella buona. Il primo maggio 1894 a Treviri fu costituita la «Unione dei lavoratori e degli artigiani tedeschi delle ferrovie», che il suo programma, più che il suo nome, indicava chiaramente come cristiana.

Il 26 agosto 1894 il minatore August Brust fondò la «Associazione sindacale cristiana dei minatori» per la zona mineraria di Dortmund. Da essa nacque il 28 ottobre dello stesso anno ad Essen l'«Associazione sindacale dei minatori cristiani». L'esempio fu seguito in altre regioni e da altre categorie professionali. Nel 1898 fu fondata la «Lega dei lavoratori tessili cristiani del Basso Reno».

Quando una volta a Franz Hitze fu posta la domanda se nei sindacati interconfessionali succedesse la stessa cosa come nei matrimoni misti, e cioè che fosse la parte cattolica a perderci, egli rispose: «No, al contrario, con i sindacati cattolici noi verremmo a trovarci nella posizione d'incudine e su di noi infierirebbero entrambe le parti [intendeva dire i socialisti e i protestanti]».

Nel *Katholikentag* di Krefeld (1898) fu detto chiaramente: «L'assemblea generale dei cattolici dichiara estremamente urgente la fondazione e l'incremento di associazioni professionali degli operai su basi cristiane». Nell'assemblea dei delegati delle associazioni cattoliche operaie tenuta ad Essen nel 1898 Giesberts, il Dr. Müller e il Dr. Pieper, si dichiararono favorevoli al movimento sindacale. Pubblicarono poi le loro relazioni nell'opuscolo intitolato *Confederazioni sindacali cristiane. Loro necessità, compito ed attività.* Alla fine dell'opuscolo emerge il concetto di sindacati «paritetici», in riferimento alla situazione inglese. Questa proposta di costituire sindacati paritetici,

cioè sindacati veri e propri sotto tutti i punti di vista e non solo cristiani, provocò una nuova ondata di discussioni e polemiche. L'idea fu ben accolta dai socialisti, ma fu proprio questo il segno, per Giesberts e i suoi amici, che il tempo per sindacati di questo tipo non era ancora arrivato. Per questo essi continuarono a darsi da fare per promuovere i sindacati cristiani. Nel 1899 Franz Wieber fondò a Duisburg la «Lega dei lavoratori siderurgici cristiani». Nello stesso anno 1899 si tenne a Magonza il 21 e 22 maggio il primo congresso di tutte le organizzazioni sindacali cristiane. Vi erano rappresentate 37 confederazioni sindacali, delle quali 19 del Nord della Germania con 55.661 iscritti. Come rappresentante della sezione dei falegnami di Monaco riuniti nell'associazione *Arbeitsschutz* (Difesa del lavoro) era stato inviato Adam Stegerwald. Nato nel 1874 presso Würzburg da una famiglia di piccoli contadini e cresciuto in mezzo a mille difficoltà, era stato apprendista falegname-carpentiere, era stato un po' qua e un po' là e aveva raggiunto con l'aiuto della associazione degli apprendisti e della lega popolare una migliore qualificazione professionale, oltre ad aver imparato anche le lingue straniere. Al congresso Stegerwald aveva portato una bozza di statuto per un'organizzazione centrale dei lavoratori cristiani del legno. La bozza incontrò l'approvazione dei delegati, e Stegerwald stesso fu eletto primo presidente dell'associazione dei lavoratori cristiani del legno. Egli ne fu anche l'amministratore e contemporaneamente fu il redattore della rivista «Der deutsche Holzarbeiter» (Il lavoratore tedesco del legno). A Magonza in occasione di questo primo congresso dei sindacati cristiani si decise anche di accogliere iscritti di entrambe le confessioni, con l'intenzione esplicita però di restare sempre nell'ambito del cristianesimo.

Gli operai cattolici nella loro lotta per affermarsi in concorrenza con il marxismo trovarono ben poca comprensione, ben pochi appoggi da parte dei cattolici stessi. La borghesia cattolica non riusciva a tollerare che i sindacati cristiani nelle lotte salariali non solo non si opponessero

ai «rossi», ma anzi dessero il loro contributo, pur mantenendo caratteristiche proprie. Il rifiuto dei sindacati in nome di una parzialità tutta borghese e patriarcal-feudale fu poi anche il motivo principale della durezza con la quale fu condotta la cosiddetta controversia sui sindacati.

Il problema centrale di questa controversia era l'appartenenza degli operai cattolici ad organizzazioni per loro natura miste e finalizzate alla difesa degli interessi economici; a ciò era strettamente legato l'altro problema dell'esistenza di sindacati cristiani. Nella Germania nord-occidentale si era favorevoli ai sindacati cristiani, soprattutto a Colonia e a München-Gladbach. A Berlino e a Treviri si prese invece posizione a favore dei cosiddetti «settori speciali» in stretto collegamento con le associazioni cattoliche operaie. Gli esponenti più rappresentativi di questa tendenza erano il principe vescovo Kopp di Breslavia e Korum, vescovo di Treviri. Nel «Märkischen Kirchenblatt» (Bollettino ecclesiastico della marca) furono pubblicati nel 1899 una serie di articoli, nei quali si sottolineava: «non ci sono settori della vita neutrali. Le organizzazioni dei lavoratori devono sottomettersi alla Chiesa». Fu fondata in questo contesto la «Unione delle associazioni operaie cattoliche» con sede a Berlino. Il 5 giugno 1900 essa tenne un'assemblea dei delegati, nel corso della quale si fissò lo statuto dell'unione. All'inizio la cosiddetta linea di Berlino godette della benevolenza e dell'appoggio dei vescovi. Una lettera pastorale della conferenza dei vescovi di Fulda del 22 agosto 1900 si occupò della questione dei sindacati, che nel frattempo tanto turbava gli animi del clero e del popolo. La lettera si rifà all'enciclica «Rerum novarum», che però era stata scritta in un'epoca in cui il movimento sindacale cristiano ancora non esisteva. Ai sacerdoti si raccomanda di tutelare gli interessi professionali dei lavoratori all'interno delle associazioni cattoliche attraverso la fondazione di sezioni speciali. Ecco il testo:

«Questi settori speciali per la cura degli interessi economici dei lavoratori, una volta diffusisi dappertutto, saranno una chiara dimostrazione, che non c'è bisogno di creare nuove organizzazioni neutrali dal punto di vista religioso per difendere ed incrementa-

re gli interessi materiali della classe operaia cristiana, e che anzi le associazioni operaie cattoliche sono abbastanza forti e capaci di difendere, accanto al benessere spirituale, anche gli interessi materiali della categoria».

La cosiddetta pastorale di Fulda non conteneva ancora alcuna diretta presa di posizione contro i sindacati cristiani. Questa tendenza emerse di lì a poco in modo ben preciso in una direttiva inviata dall'arcivescovo di Friburgo Nörber al suo clero il primo ottobre. In essa si diceva che era ormai chiaro per tutti, che la parola «cristiano» nei sindacati di recente fondazione era solamente un *flatus vocis*, un'etichetta pretestuosa, e che il movimento era sicuramente destinato a diventare un comodo strumento nelle mani della socialdemocrazia. Ne nacque un dibattito violentissimo. La «linea di Berlino» trionfò. Ma ben presto si diffuse la voce che un gruppo di vescovi era favorevole ai sindacati cristiani. L'arcivescovo Nörber fece marcia indietro ed assicurò che si era convinto dell'affidabilità, quanto all'impegno cristiano, dei sindacati del Baden e che non voleva certo condannarli nonostante le sue preoccupazioni per il futuro.

Come ebbe a dire più tardi Adam Stegerwald, in uno sguardo retrospettivo, tutta la controversia verteva sulla domanda, se gli operai cattolici dovessero dar vita ad organizzazioni comuni con i colleghi protestanti per la tutela dei loro interessi economici oppure dovessero compiere il loro dovere sindacale nelle organizzazioni confessionali in stretta dipendenza dalla Chiesa cattolica. Divenne sempre più evidente che la lotta contro i sindacati cristiani derivava da una avversione di fondo per le tendenze progressiste del cattolicesimo sociale, e specialmente per l'autonomia e la maturità raggiunte dalla classe operaia.

La lotta tra le due linee, quella di Berlino e quella di München-Gladbach portò ad una rincorsa per l'accaparramento dei favori del papa e della curia. Questa specie di gara ebbe inizio con l'udienza concessa da Pio X ai «berlinesi» il 22 marzo 1904. L'avvenimento fu da loro stru-

mentalizzato a sostegno delle loro tesi. Per questo l'«Osservatore romano» del 30 gennaio 1906 cercò di ristabilire l'imparzialità della curia, lodando entrambe le correnti. Nell'aprile 1909 una deputazione dell'Unione delle associazioni cattoliche della Germania occidentale organizzò un pellegrinaggio a Roma sotto la guida di Otto Müller e di Johannes Giesberts, per portare i propri omaggi a Pio X in occasione del suo giubileo sacerdotale. Il papa ebbe sentite parole di ringraziamento. Sull'«Osservatore romano» si riferì così: «Inoltre ha la mia più completa approvazione l'esperimento che voi portate avanti col fecondo apostolato svolto nei sindacati cristiani e la vostra collaborazione con i protestanti per mantenere vivo il messaggio cristiano». Sicuramente ad un intervento della linea di Berlino è dovuta la smentita apparsa 10 giorni più tardi in questi termini: «Siamo autorizzati a chiarire, che quelle non erano le espressioni usate dal santo padre nella sua allocuzione».

Il 14 dicembre 1910 la conferenza dei vescovi di Fulda fece un tentativo per riportare la pace civile in Germania. In cinque punti fondamentali sostenne chiaramente, fra le altre cose, che i sindacati cristiani dovevano limitarsi all'aspetto strettamente economico. I loro iscritti cattolici dovevano contemporaneamente anche essere membri delle associazioni operaie. Era invece compito del magistero ecclesiastico decidere se un'organizzazione sindacale era conforme ai principî della Chiesa o no. Tutto il baccano inscenato dalla linea di Berlino non corrispondeva certo alla delicatezza dell'argomento.

Nel 1912 i «settori speciali» delle organizzazioni operaie cattoliche avevano solamente circa 10.000 membri, mentre i sindacati cristiani potevano contare nonostante tutto su una forza di 350.000 iscritti. Alla controversia, o perlomeno all'incertezza della linea da seguire sul problema dei sindacati cristiani, pose fine la circolare papale «Singulari quadam» del 24 settembre 1912. Nella prima parte di questo scritto del papa si sottolinea che la miglior forma di organizzazione operaia è quella confessionale

con i propri «settori speciali», secondo il modello berlinese. Nella seconda parte però i sindacati interconfessionali vengono esplicitamente permessi in Germania, in considerazione della richiesta fatta in tal senso da una parte dell'episcopato. Gli aderenti ai sindacati cristiani devono però essere contemporaneamente anche membri delle organizzazioni cattoliche di categoria. Alla fine Pio X ammonisce di non prender parte ad alcun sciopero. L'ispiratore di questa lettera fu l'allora vescovo di Sutri: Nepi Döbbing, appartenente all'ordine francescano, originario della Westfalia. Era costui infatti in stretti rapporti con il papa Pio X. Al congresso straordinario dei sindacati cristiani del 26 novembre 1912 tenuto ad Essen, Adam Stegerwald poté così comunicare, nella sua relazione principale sulla situazione attuale del movimento operaio cristiano-nazionale, che il presidente della conferenza episcopale cardinal Kopp aveva ottenuto il consenso ufficiale dell'episcopato ad autorizzare l'esistenza di sindacati cristiani in tutta la Germania. Ciò fu la causa tuttavia di nuove controversie: basti accennare al processo ai sindacati di Colonia del dicembre 1913. Il gruppo integralista cattolico aveva messo in giro la voce, che i sindacati cristiani si erano lodevolmente sottomessi all'episcopato tedesco, al quale avevano garantito la loro obbedienza incondizionata. La rivista «Wartburg» prese da ciò lo spunto per una campagna denigratoria: la corrente di Gladbach aveva rifiutato la Chiesa e quella di Berlino-Breslavia aveva vinto. Ad Essen i quadri dirigenti del sindacato avrebbero solamente «recitato una commedia». La notizia, così com'era stata inventata, fu ripresa anche dalla stampa socialista. Circa 20 giornali pubblicarono un articolo in cui si diceva più o meno che la proibizione dei sindacati cristiani era stata fatta togliere da un «obolo di San Pietro» (un milione e mezzo di marchi) degli industriali della Renania-Westfalia. In compenso i dirigenti sindacali avrebbero dovuto sottomettersi agli ordini, «che spezzavano ogni concreta possibilità di lavoro sindacale serio delle associazioni cristiane». È ovvio che i sindacati cristiani non potevano lasciar passare impunemente queste afferma-

zioni: ne andava della loro autonomia, dalla quale dipendeva la loro esistenza come sindacati. I giornali citati furono condannati a ritirare le loro affermazioni, a farsi carico delle spese processuali e a pubblicare la sentenza del tribunale.

Poiché la «linea di Berlino», richiamandosi alla «Singulari quadam», era sempre alla ricerca di espansione in altre diocesi, i vescovi della Germania nord-occidentale scrissero un'altra lettera pastorale nel febbraio 1914, che interpretava l'enciclica papale nel senso datole dall'episcopato e ammoniva i cattolici ad astenersi dalla critica esagerata e dalla polemica.

Lo scoppio della guerra compose poi definitivamente ogni contesa all'interno del mondo cattolico riportando la pace sociale. Inoltre il papa Benedetto XV fece pubblicare un'enciclica (del 1 novembre 1914), che conteneva un esplicito rifiuto dell'integralismo e di tutte le sue espressioni.

Nota bibliografica

E. RITTER, *Die Katholisch-Soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein,* Köln 1954.

P. JOSTOCK, *Der Deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus,* Regensburg 1932.

E. DEUERLEIN, *Der Gewerkschaftsstreit,* in «Theologische Quartalschrift», CXXXIX, 1959, pp. 40-81.

H. BUDDE, *Christentum und soziale Bewegung,* Aschaffenburg 1961.

S. H. SCHOLL, *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa,* Bonn 1966 (trad. italiana, *150 anni del movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale, 1789-1939,* Padova 1962).

W. SPAEL, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890-1945,* Würzburg 1964.

W. GOTTSCHALCH - F. KARRENBERG - F. J. STEGMANN, *Geschichte*

der sozialen Ideen in Deutschland, hrgs. v. H. GREBING, München-Wien 1969.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, a cura di R. MORSEY, Mainz 1973.

E. ISERLOH, *Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik, dargestellt an den Schriften W. E. v. Kettelers,* Mainz-Wiesbaden 1975.

L'associazionismo cattolico in Germania dal 1848 al 1914

di *Rudolf Lill*

Il cattolicesimo tedesco si diede un valido assetto organizzativo dalla seconda metà dell'Ottocento e soprattutto nel periodo fra il 1870 e il 1914, cioè durante e dopo la prova di forza del *Kulturkampf,* a tre differenti livelli. Accanto alla Chiesa ufficiale esistevano la rappresentanza politica nel partito di centro e le associazioni (*Verbände*). Queste ultime venivano convocate ogni anno e avevano la loro massima espressione nelle assemblee generali (*Katholikentage*), nel corso delle quali tra l'altro si preparava e si attuava la costituzione di nuove associazioni. Il partito di centro cattolico e le associazioni esercitavano un influsso molto marcato [1].

Le associazioni erano particolarmente forti e numerose ed inoltre seppero penetrare in quasi tutti gli spazi sociali. Per associazioni o leghe o unioni (*Verbände*) s'intendono, com'è noto, unità d'azione sociale organizzate con interessi e funzioni ben determinate: sono cioè componenti tipiche della vita sociale nell'epoca dell'industrializzazio-

Questa relazione letta in tedesco è stata tradotta da Enrico Segnana.

[1] Alcune sintetiche indicazioni: H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik*, München 1963; R. Morsey, *Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen dem Kulturkampf und dem ersten Weltkrieg,* in «Historisches Jahrbuch», XC, 1970, pp. 31-64; *Handbuch der Kirchengeschichte*, herausgegeben von H. Jedin, vol. VI/2, Freiburg-Basel-Wien 1973, capitoli 29 e 33 di R. Aubert, 12-15 di O. Köhler (vedi soprattutto cap. 12) e capitoli 1, 3 e 35 di R. Lill; *Ökumenische Kirchengeschichte,* herausgegeben von K. Kottje - B. Moeller, Mainz-München 1974, vol. III, sez. X, capitoli 5 e 7 di R. Lill, capitoli 6 e 8/1 di Chr. Weber.

ne e della democratizzazione [2]. Il fenomeno dell'associazionismo cattolico che qui dobbiamo trattare comprende perciò quelle leghe ed associazioni che sorsero nel XIX secolo dall'emancipazione politica dei cattolici, dalla necessità di avere una rappresentanza sociale e politico-culturale in accordo con i tempi ed anche dalla loro progressiva partecipazione alla vita della società moderna. Erano per lo più espressione della base, strumenti di coordinamento e di mobilitazione a livello preparlamentare ed anche di appoggio ai partiti cattolici presenti in parlamento. La loro attività si esplicava in ambiti che altrimenti sarebbero rimasti estranei alla Chiesa ufficiale. Continuavano ad esistere però anche le associazioni di antica tradizione con finalità devozionali, come le confraternite e le comunità di preghiera, che qui vengono ricordate solo perché anch'esse hanno avuto una certa influenza, del resto ben difficilmente valutabile, all'interno del movimento cattolico.

Il fatto che la Germania sia stata il paese dell'associazionismo cattolico per eccellenza non si spiega solo con la predisposizione tedesca all'organizzazione e al coordinamento ben disciplinato delle iniziative. I motivi principali sono da riscontrarsi piuttosto nella specifica situazione sociale e numerica dei cattolici in Germania: a causa della spaccatura fra le confessioni essi non poterono, ben diversamente che in Italia e in Francia, per esempio,

[2] Sulla struttura e la funzione delle associazioni: O. von GIERKE, *Das Wesen der menschlichen Verbände*, Leipzig 1902; ristampa 1954; R. MAYNTZ, *Soziologie der Organisation*, Reinbeck-Hamburg 1963, 1971[5]; J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1969[4]; K. VON BEYME, *Interessengruppen in der Demokratie*, München 1971[3]. Sulle associazioni nell'Impero: Th. NIPPERDEY, *Interessenverbände und Parteien in Deutschland vor dem ersten Weltkrieg*, in *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, herausgegeben von H.-U. WEHLER, Köln 1973[4], pp. 369-388; *Interessenverbände in Deutschland*, herausgegeben von H.-J. VARAIN, Köln 1973. Un compendio molto polemico che tratta in modo molto superficiale delle associazioni cattoliche: H.-U. WEHLER, *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen 1973, pp. 84-85, 90-94, 120-121. Sul ruolo delle associazioni nel processo di democratizzazione vedi anche W. CONZE, *Demokratie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, herausgegeben von O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, vol. I, Stuttgart 1972, pp. 873-899 e in particolare pp. 891-896.

identificarsi con l'intera nazione. Inoltre la leadership culturale era passata, ai tempi dell'illuminismo, nelle mani dei protestanti; i cattolici erano una minoranza e lo diventarono più che mai dopo la separazione dell'Austria. La secolarizzazione (1803), la fine dell'antico impero (1806) e la rottura politica del 1866, come pure gli enormi sviluppi socioeconomici (soprattutto l'industrializzazione, promossa per gran parte dai protestanti) condizionarono il loro comportamento sociale e quindi anche le loro forme associative. Nel contempo i cattolici rappresentavano una minoranza così forte, e in certe regioni determinante, tale da consentire all'interno di tutta la società l'esistenza di valide forme organizzative in grado di opporsi con vigore alle forze avverse, alla concezione tardoassolutistica della Chiesa di stato come alle tendenze anticattoliche presenti nel protestantesimo ed infine anche al liberalismo, che a partire dagli anni '50 dominava anche in Germania le discussioni politiche. L'atteggiamento dei cattolici non era puramente difensivo; si può anzi dire che il *Kulturkampf* fu caratterizzato dall'intreccio di due differenti offensive, quella del liberalismo secolarizzante e quella dell'ultramontanismo, nel quale si era integrato, nel frattempo, l'intero movimento cattolico tedesco.

Il fatto che il movimento associazionistico abbia raggiunto la sua più larga diffusione e il più alto grado di incidenza sociale nel periodo dal 1870 al 1914 è quindi dovuto a questa specifica situazione.

1. L'assalto concentrico delle forze avverse durante il *Kulturkampf* in Prussia aveva messo in evidenza la necessità di dar vita a forme organizzative. Talvolta esse rappresentavano una diretta reazione, come nel caso della fondazione della *Görresgesellschaft* (1876), la quale raccoglieva i cattolici praticamente esclusi dall'ambito della ricerca scientifica.

2. Il successo finale della battaglia difensiva condotta nel *Kulturkampf* e l'attenuarsi delle tensioni confessionali facilitarono una sempre più vasta integrazione dei cattolici in molti campi della vita sociale. Ciò rese naturale il

sorgere di organizzazioni per ognuno di questi campi.

3. La questione sociale, affrontata dal movimento cattolico fin dai suoi inizi, in seguito alla prima grande ondata dell'industrializzazione acquistò una dimensione nuova, che dal 1870 in poi si caratterizzò sempre di più come questione operaia. Il carattere conservatore-borghese che aveva informato di sé il movimento cattolico fino al *Kulturkampf*, non era più in grado di far fronte alle problematiche poste dalla nascente società industriale di massa. Si dovette perciò tentare di allargare la rappresentanza all'interno dei gruppi dirigenti, in maggioranza formati dalla nobiltà, per arrivare a mobilitare le masse dei piccolo-borghesi e degli operai. Nuove forme di agitazione, fatte proprie da leghe operaie, associazione popolare (*Volksverein*) e sindacati, segnarono la direzione che ormai bisognava percorrere [3]. Al posto della tendenza in fondo romantica al cambiamento del sistema attraverso riforme sociali subentrò la volontà di portare avanti una politica sociale, attiva ed umanizzante, all'interno del sistema capitalistico.

4. All'epoca di Bismarck e di Guglielmo II erano sorte in Germania numerose associazioni con interessi vari, le quali, indipendentemente dal governo ed accanto ai partiti, contribuivano in maniera crescente alla determinazione delle scelte in campo politico, sociale ed economico. Questo contesto era dunque molto favorevole al diffondersi delle associazioni cattoliche. Si tratta anche del contesto che caratterizzò questa fase di passaggio verso la democrazia politica ed evidenziò l'inevitabilità del processo di modernizzazione sociale, nonostante il permanere del-

[3] A. ERDMANN, *Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland*, Stuttgart 1908; C. BAUER, *Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus*, in *Festschrift zum 40 jährigen Jubiläum der Enzyklika «Rerum Novarum»*, Paderborn 1931; H. J. SCHMITT, *Die KAB Westdeutschlands*, Köln 1931; G. BRIEFS, *Zwischen Kapitalismus und Syndakalismus*, München 1952; K.-H. BRÜLS, *Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland*, Münster 1958; vedi anche l'opera sintetizzante di Ritter citata alla nota 6.

l'arretrata costituzione dell'impero, che poteva ormai solo rallentare, ma non impedire, il cambiamento delle cose. Con il fenomeno associativo, dovettero fare i conti anche i detentori del potere politico, tant'è vero che il «Codice Civile» (*Bürgerliche Gesetzbuch*) del 1900 dovette riconoscere come soggetti giuridicamente validi le associazioni [4].

Il movimento associativo che aveva raggiunto la sua massima espressione nei decenni dopo il 1880 era, come abbiamo ricordato, diversificato in sé; la vasta panoramica che ne fa il dizionario ecclesiastico (*Kirchenlexicon*) [5] contemporaneo registra, accanto alle associazioni devozionali o ecclesiastiche in senso stretto, altre cinque categorie: associazioni caritative, di ceto e professionali, per la promozione delle scienze e delle arti, associazioni politiche ed a scopo ricreativo. Le molteplici ramificazioni di questo movimento non sono ancora state sufficientemente studiate. Mancando una presentazione globale criticamente valida, le opere di Ritter e Buchheim [6] rimangono un'indispensabile fonte d'informazione; bisognerebbe inoltre citare anche le opere [7] che illustrano la storia del partito di

[4] La legge precedente dell'11 dicembre 1899 aveva annullato la limitazione fino a quel momento vigente che proibiva alle «associazioni politiche» di avere contatti tra di loro.

[5] *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, 2. Auflage, begonnen von J. Kard. HERGENRÖTHER, fortgesetzt von Franz KAULEN, vol. XII, Freiburg 1901, pp. 707-760.

[6] E. RITTER, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein*, Köln 1954; K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963. Informazioni molto utili forniscono inoltre anche V. CRAMER, *Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert*, München-Gladbach 1914; *Die Kirche in der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus und seine Organisation*, herausgegeben von B. HANSSLER, Paderborn 1961; W. SPAEL, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert*, Würzburg 1964.

[7] Soprattutto l'opera in otto volumi di K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei*, Köln 1927-32; ristampa Aalen 1965, che tratta tra l'altro dell'insieme del movimento cattolico nell'Impero. Per quanto riguarda la ricerca più recente vedi soprattutto i lavori di Rudolf Morsey e Christoph Weber citati nel contributo di Chr. Weber.

centro. Quello che qui possiamo fare è solo tentare di fare un giro d'orizzonte [8].

Sarà innanzitutto necessario illustrare a grandi linee il rapporto del movimento associativo con la Chiesa ufficiale e con il cattolicesimo politico. Mentre il partito di centro, guidato in ciò soprattutto da Windthorst e Lieber, rivendicava la sua indipendenza politica dalla gerarchia, il movimento associativo fu per lungo tempo, specialmente nei primi due decenni dopo il 1848, una componente importante della corrente ultramontanista; esso si schierò a favore del centralismo autoritario inaugurato da Pio IX e si sviluppò in strettissima dipendenza dal papa e dai vescovi a lui più sottomessi. Sebbene fosse un movimento popolare non si pose, in questo primo stadio, come anticipazione della democrazia politica, ma tese piuttosto alla costruzione di una volontà autoritario-plebiscitaria [9]. Il clero secolare esercitò un influsso diretto sulle associazioni, in quanto forniva ad esse presidenti e consiglieri spirituali e non di rado anche gli organizzatori. Ne derivava un rapporto ambivalente fra associazioni e cattolicesimo politico. Da una parte l'appoggio delle associazioni cattoliche rese possibile la formazione e il veloce consolidamento dei partiti cattolici, specialmente del Centro, negli anni intorno al 1870; sulle organizzazioni cattoliche si basò anche in seguito la forza di questi partiti ancora poco organizzati e la relativa stabilità del loro elettorato. Dall'altra parte la direzione del Centro sosteneva anche nei confronti delle associazioni la propria autonomia politica, procedeva con meto-

[8] Qui è inevitabile qualche incrocio con altri contributi di questo volume come per esempio con quello di Erwin Iserloh in quanto il movimento delle associazioni di cui si parla si è impegnato in un primo momento nelle riforme sociali e poi nella politica sociale. Esprimo un vivo ringraziamento al prof. Iserloh per i suoi contributi illuminanti nella discussione dopo la mia relazione.

[9] Soltanto Karl Buchheim (vedi nota 6) ha interpretato nella ricerca più recente il movimento cattolico quale predecessore diretto della democrazia politica. Al contrario R. Lill, *Zur Geschichte des Ultramontanismus,* in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XLV, 1965, pp. 442-450, soprattutto p. 446; e in *Ökumenische Kirchengeschichte,* cit., vol. III, pp. 178, 180 ss.

di pragmatici ed unicamente sul terreno della costituzione vigente, mentre le era estranea la concezione dell'integralismo ultramontano, che sosteneva la necessità di informare ai principi cattolici l'intera vita sociale e spingeva in questa direzione le varie associazioni. Si verificò perciò proprio durante il *Kulturkampf* un certo allontanamento delle due parti, anche se Windthorst ed alcuni suoi amici riuscirono ad evitare la frattura totale, impegnandosi a fondo nel movimento associativo dopo la svolta avvenuta nel corso del *Kirchenkampf* [10]. Favoriti dalla situazione generale illustrata all'inizio essi guidarono il movimento in una direzione più moderata, che portò poi all'associazione popolare a struttura democratica. Il termine «democrazia» è certamente anche qui da intendersi più nel senso generico di partecipazione responsabile di un numero crescente di cittadini che in quello specifico politico-parlamentare.

Le associazioni sorte da allora in poi e le loro centrali organizzative sopradiocesane, assieme ai sacerdoti che vi prendevano parte, svilupparono la propria linea autonoma anche nei confronti della gerarchia. Questo avvenne soprattutto nella lunghissima controversia sui sindacati [11], e certo a seguito di lotte molto dure. Infatti le loro tendenze verso una maggiore democratizzazione erano decisamente rifiutate dalla curia di Pio X, dai vescovi conservatori che facevano capo al cardinal Kopp di Breslavia ed anche dall'ala cattolico-reazionaria degli agrari che avevano un peso piuttosto rilevante nel cattolicesimo tedesco.

Un'altra cosa da ricordare è la stampa cattolica, in massima parte patrocinata dal Centro, ma sostenuta anche dalle associazioni. È vero che i grandi giornali (cfr. il «Ger-

[10] K. BACHEM, *Zentrumspartei*, cit., vol. III, pp. 395-399.
[11] Vedi soprattutto K. BACHEM, *Zentrumspartei*, cit., vol. VII, pp. 156-325; E. DEUERLEIN, in «ThQ», 1959, pp. 40-81; e in *StL*[6], vol. III, pp. 943-946; E. RITTER, *Katholisch-soziale Bewegung*, cit., pp. 313-351; R. MORSEY, *Zentrumspartei, 1917-1923*, cit., pp. 33-41; É. POULAT, *Intégrisme et Catholicisme intégral*, Paris 1969, pp. 234-244.

mania» di Berlino, il «Kölnische Volkszeitung» di Colonia e il «Postzeitung» di Augsburg) sono da considerarsi «potenze indipendenti»; ma la dipendenza dei numerosi ed importanti giornali locali dalle associazioni è ancora tutta da esaminare, soprattutto per quanto riguarda il loro influsso sull'opinione pubblica.

È necessario ad ogni modo spostare la nostra attenzione sugli anni che precedettero il 1870. Anche se fu soltanto dopo questa data che il movimento associativo cattolico assunse le nuove caratteristiche di integrazione interclassista e di tendenza verso la democrazia, tutto ciò era pur sempre, in molti punti, diretta conseguenza dell'attività precedentemente iniziata. Ed ecco che scorgiamo una continuità sorprendente, che supera in ogni caso quella del cattolicesimo politico. Le associazioni furono fin dall'inizio parte costitutiva del movimento cattolico, che, com'è noto, fu un'espressione della base e assunse solide forme organizzative solamente ai tempi dei «fatti di Colonia» (*Kölner Wirren*) (1837-42), cioè delle prime controversie con il giurisdizionalismo prussiano. Sono le associazioni intitolate a Clemente-Augusto, l'arcivescovo di Colonia arrestato nel 1837 dal governo prussiano, a segnare l'inizio [12].

Il vescovo ausiliare (poi arcivescovo dal 1846) Johannes von Geissel [13], chiamato a Colonia nel 1841 dopo la composizione dei «fatti di Colonia», il primo significativo e per questo efficace esempio di vescovo ultramontanista in Germania, divenne anche la prima guida episcopale del movimento cattolico. La libertà religiosa strappata allo stato prussiano e la benevolenza del nuovo re, Federico Guglielmo IV [14], furono da lui sfruttate abilmente, e

[12] G. Huperz, *Die Anfänge katholisch-politischer Vereinsbildung in Westfalen*, Diss., Münster 1927.
[13] O. Pfülf, *Joh. Kard. v. Geissel*, 2 voll., Freiburg 1895-96, apologetico ma molto ricco di materiale; R. Lill, in *Rheinische Lebensbilder*, vol. III, Düsseldorf 1968, pp. 133-157.
[14] Sotto l'influsso del romanticismo politico, Federico Guglielmo IV voleva creare uno Stato cristiano per realizzare in esso l'indipendenza delle chiese e la loro collaborazione con lo Stato; nei riguardi della

inoltre riuscì a inquadrare nella sua visione gerarchica il movimento sviluppatosi fra laici e religiosi nel corso della lotta con lo Stato. Nei suoi sforzi per raggiungere un'interiore uniformità, un allargamento organizzativo e un utilizzo migliore delle disponibilità della Chiesa, le associazioni poterono prestare preziosi servigi. Fu così, per esempio, che nel 1844 su iniziativa di Geissel fu fondata a Bonn la *Borromäusverein*, con lo scopo di contrapporre alla pubblicistica liberale una produzione letteraria cattolica. Questo scopo è caratteristico per la difensiva contro lo «spirito del tempo» (*Zeitgeist*), cosa che fu tipica di tutto il movimento [15]. I fondatori della società borromea, il professore di dogmatica Dieringer chiamato da Geissel all'università di Bonn, il barone Max von Loë e il giovane giurista August Reichensperger, che divenne presto uno dei più dotati dirigenti dei laici cattolici, rappresentavano la classe nobile e la grande borghesia, che per lungo tempo ebbero la dirigenza del movimento. Allo stesso ceto sociale apparteneva anche l'altrettanto giovane professor Buss [16], docente a Friburgo, che nello stesso anno fondò nel Baden la «lega cattolica», all'interno della quale si batté per la libertà della Chiesa dal controllo statale, per la lotta contro il liberalismo, per l'ordinamento corporativo della società e per una politica sociale dello stato. Nel 1844 a Bonn nacque anche la prima associazione studentesca cattolica. Nel 1845, sull'esempio francese, fu fondata a Monaco di Baviera la prima sezione tedesca della «San

Chiesa cattolica egli dimostrò una comprensione inconsueta nell'ambiente berlinese. Cfr. E. SCHAPER, *Die geistespolitischen Voraussetzungen der Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV.*, Stuttgart 1938; R. LILL, *Die Beilegung der Kölner Wirren*, Düsseldorf 1962; W. BUSSMANN, in *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach*, Münster 1964, pp. 711-726.

[15] W. SPAEL, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein*, Bonn 1950. Su Dieringer vedi adesso A. FRANZEN, *Die kath.-theol. Fakultät Bonn im Streit um das erste vatikanische Konzil*, Köln-Wien 1974, pp. 46-61. Su Reichensperger vedi la biografia fino ad oggi insostituibile di L. VON PASTOR, 2 voll. Freiburg 1899; *StL*[6], vol. VI, pp. 777-778.

[16] R. LANGE, *Franz Josef Ritter v. Buss und die soziale Frage seiner Zeit*, Freiburg 1955; *Julius Dorneich*, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. III, pp. 72-73.

Vincenzo», che tre anni più tardi aveva già altre sedi ad Aquisgrana, Colonia, Bonn e Magonza. Del resto anche il gruppo redazionale della rivista «Der Katholik» di Magonza aveva compiuto negli anni quaranta importanti ricerche preparatorie, che servirono sia all'organizzazione politica, che a quella sociale dei cattolici [17]. Gli scopi social-caritativi del movimento furono al tempo stesso portati avanti dalle società di santa Elisabetta sorte proprio allora, e da altre associazioni locali, alle quali spetta il merito di aver fondato i primi ospedali cattolici [18]. Anche il permesso di rientrare in Prussia concesso agli ordini religiosi nel 1841 contribuì al diffondersi di tali iniziative. Il cattolicesimo incominciò così a penetrare con la sua attività negli spazi lasciati vuoti dalla grande secolarizzazione nei campi della previdenza e delle attività caritative a danno delle classi più disagiate, spazi che né lo stato tardoassolutistico, né quello liberale era in grado di occupare.

Questo fiorire di fondazioni verso la metà degli anni '40 è da collegarsi tra l'altro al grande pellegrinaggio a Treviri, indetto dopo la composizione dei fatti di Colonia. Il pellegrinaggio aveva come meta quella che veniva indicata come un'autentica reliquia di Cristo, la tunica di Gesù, conservata nella cattedrale, e fu organizzato nel 1844 da un vescovo suffraganeo di Geissel, Guglielmo Arnoldi, nominato insieme a lui sotto la spinta del compromesso del 1841 e intimo suo collaboratore. Esso servì anche come dimostrazione del nuovo tipo di legame in-

[17] Sul circolo di Magonza cfr. L. Lenhart, *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts,* Mainz 1956; J. Götten, *Christoph Moufang, Theologe und politiker 1817-1890,* Mainz 1969. Altre indicazioni bibliografiche si trovano in *Handbuch der Kirchengeschichte,* cit., vol. VI/1, pp. 494-495, 533, 541. Per il periodo dopo il 1848 è di fondamentale importanza il volume di F. Vigener, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben im 19. Jahrhundert,* München 1924. Altre indicazioni bibliografiche su Ketteler ed i suoi collaboratori si trovano nel contributo di E. Iserloh.

[18] E. Gatz, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preussischen Provinzen Rheinland und Westfalen,* München-Paderborn-Wien 1971.

staurato in Prussia per merito di Federico Guglielmo IV fra trono e altare. Col suo mezzo milione di partecipanti il pellegrinaggio fu anche la più grande mobilitazione delle masse cattoliche che il secolo XIX avesse conosciuto fino a quel momento. L'importanza di questo pellegrinaggio per gli inizi del movimento cattolico fu sottolineata anche di recente in uno studio di W. Schieder [19], che però ne indaga quasi unicamente gli aspetti sociali (prima trascurati) enucleandolo in maniera esagerata dal suo contesto storico. Il saggio, improntato ad una critica che non si fa scrupolo di citare in modo superficiale ed anche falsato la letteratura precedente [20] sull'argomento, giunge così ad affermazioni unilaterali e tendenziose: al nascente movimento si accredita solo un carattere conservatore e antirivoluzionario, mentre vengono ignorati i suoi programmi e le sue realizzazioni nel campo delle riforme sociali e delle attività caritative, nonché la parziale identità di vedute con i liberali per quanto riguardava l'opposizione contro lo Stato assolutistico.

La nascita di un movimento cattolico unitario ed esteso a tutta la Germania fu resa possibile inoltre dalla rivoluzione borghese del 1848. La maggior parte dei cattolici tedeschi si trovarono d'accordo su quella svolta politica. Fedeli alla tradizione imperiale essi desideravano l'unità nazionale; per la verità, come la maggior parte dei liberali, anch'essi non auspicavano la caduta delle dinastie; salutarono però con gioia la fine dello Stato di polizia, che

[19] W. SCHIEDER, *Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844*, in «Archiv für Sozialgeschichte», XIV, 1974, pp. 419-454.

[20] Vedi la nota (1) di questo saggio, la quale contiene in tutto sei errori (p. 419). Essa ignora, tra l'altro, la mia critica all'opera di Buchheim e mi attribuisce un giudizio «simile» a quello di Buchheim. Schieder cita come «prova» alcuni gruppi di parole dello *Handbuch der Kirchengeschichte*, cit., vol. VI/1, cap. 20, che danno l'impressione di una citazione continua (indicazione di una pagina soltanto!): nel mio testo sono distribuite in pagine e contesti diversi. Così si è creata, tra l'altro, la falsa impressione che io accusassi il governo prussiano di una politica di «protestantizzazione delle province occidentali». Cfr. a questo proposito *Handbuch der Kirchengeschichte*, cit., vol. VI/1, pp. 395-396, 400.

aveva oppresso la Chiesa. Nel contesto del movimento di marzo (*Märzbewegung*) si potevano perseguire più legittimamente di prima le antiche richieste di libertà ecclesiastica ed i dirigenti delle organizzazioni cattoliche poterono sfruttare al meglio i diritti, ora acquisiti, della libertà di stampa, di associazione e di riunione. Il loro scopo era duplice: far giungere la Chiesa ad un'effettiva unità d'azione al di fuori degli stretti confini dei singoli staterelli, e farle ottenere una duratura autonomia rispetto ai governi; la popolazione cattolica avrebbe dovuto riconquistare, nello Stato nazionale che si sperava di creare, la rilevanza politica corrispondente alla sua entità numerica, che era stata persa con la secolarizzazione. L'attività dei cattolici, portata avanti ancora una volta dai laici e dal basso clero, si sviluppò d'allora in poi su tre nuovi livelli: innanzitutto nel movimento associativo, che ci interessa più da vicino, poi nei parlamenti e nelle azioni comuni condotte dall'episcopato.

Fu il circolo di Magonza a dar l'esempio con le sue iniziative. Ancora nel marzo 1848 Lennig, Moufang e Heinrich fondarono un *Piusverein* per la libertà religiosa, il cui programma fu diffuso da «Der Katholik» e dal «Mainzer Journal», anch'esso fondato nella primavera del 1848. Altre numerose associazioni furono fondate a breve distanza, prima nel Rheinland, nella Westfalia e nel Baden, poi anche in Baviera, Tirolo e nelle regioni orientali. In settembre esistevano già sette associazioni centrali e centinaia di organizzazioni periferiche, molte delle quali dirette da laici. Accanto alle libertà ecclesiastiche le associazioni richiedevano provvedimenti sociopolitici, anzi alcune di esse, specialmente nella zona del Reno (ad es. Colonia, fecero propri anche alcuni postulati centrali del liberalismo politico. I più importanti giornali cattolici sorti sull'esempio di Magonza ancora nel 1848 furono il «Deutsche Volksblatt» di Stoccarda, sostenitore dell'idea federalistica grande-tedesca e la «Rheinische Volkshalle» di Colonia che aveva per motto: «libertà in tutto e per tutti».

Le associazioni ed i comitati elettorali cattolici, spesso da

loro guidati, s'impegnarono a fondo col sostegno anche del clero, per far eleggere candidati cattolici all'assemblea nazionale di Francoforte. Quando nell'estate 1848 furono dibattute a Francoforte le questioni ecclesiastiche, le associazioni prepararono una tal serie di petizioni, che le richieste dei cattolici divennero universalmente note. Nel frattempo l'arcivescovo Geissel, che curava il coordinamento delle iniziative cattoliche, aveva anche predisposto un programma di politica ecclesiastica, che intendeva moderare i desideri dei cattolici liberali verso una separazione fra stato e Chiesa e sosteneva la necessità di una loro alleanza, fintantoché ciò era utile alla Chiesa. Richiedeva autonomia per la Chiesa, ma nello stesso tempo anche il mantenimento della protezione statale e dei privilegi giuridici. I parlamentari cattolici più attivi (nell'assemblea di Francoforte) fecero proprio questo programma di compromesso, che tanta importanza era destinato ad avere negli sviluppi successivi della politica ecclesiastica in Germania.

Già in occasione delle celebrazioni per il centenario del duomo di Colonia (agosto 1848), consistenti in una serie di manifestazioni sia religiose che nazionali, la proposta di Lennig di indire un'assemblea generale di tutti i rappresentanti delle organizzazioni cattoliche incontrò il generale consenso. Il primo *Katholikentag* ebbe così luogo a Magonza all'inizio d'ottobre del 1848 [21]. Fu caratterizzato dal fatto che a presiederlo fu il laico Buss, mentre il vescovo di Magonza non prese parte alle vere e proprie sedute. Da Francoforte erano giunti 23 parlamentari, fra i quali Döllinger, che tenne un discorso programmatico. Sostenne la necessità di un'organizzazione unitaria della Chiesa tedesca, che, pur senza escludere il primato papale, avrebbe dovuto avere un proprio peso nell'intera compagine ecclesiastica. Agli applausi della maggioranza s'ac-

[21] Per il seguito vedi soprattutto H. JEDIN, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus 1848-1870,* in *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, vol. II, Freiburg 1966, pp. 469-484. Sull'assemblea dei cattolici a Magonza cfr., *Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages*, herausgegeben von L. LENHART, Mainz 1948.

compagnarono anche le prime perplessità degli ultramontanisti, che non riuscivano certo a conciliare tale autonomia con la loro concezione centralistica. Consenso pieno trovò invece la relazione di Ketteler, che pose sul tappeto gli impegni sociali da affrontare.

Il *Katholikentag* di Magonza esercitò un influsso durevole sul cattolicesimo tedesco, favorendo la sua integrazione. Importantissimi risultati concreti furono la fondazione di un'organizzazione generale, la «lega (*Verein*) cattolica tedesca», e gli indirizzi di politica ecclesiastica, ancora una volta orientati contro il giurisdizionalismo e tendenti ad ottenere inoltre la realizzazione dello stato di diritto. La lega cattolica, che si modellava sull'esempio della «Catholic Organisation» di O' Connel, avrebbe dovuto essere diretta da laici e proporsi anche obiettivi di carattere nazionale. La crescente opposizione di molti liberali verso le richieste ecclesiastiche, il fallimento dell'assemblea nazionale e il conseguente diffondersi del radicalismo rivoluzionario fecero sorgere però incertezze e perplessità a riguardo degli obiettivi politici. Nei due *Katholikentage* del 1849, tenuti a Breslavia e a Ratisbona, si decise di imboccare la strada della neutralità politica e di concentrarsi sugli obiettivi ecclesiastici. A Ratisbona, su pressione di Döllinger e del conte Josef zu Stolberg, fu creata la società di san Bonifacio in appoggio alle comunità della diaspora tedesca.

Le differenze ideologiche chiaramente manifestatesi fra cattolici e liberali nelle discussioni del 1848 ebbero pesanti conseguenze. I leaders del cattolicesimo tedesco cercarono per la verità di conservare le libertà conquistate nel 1848 e di farle diventare operanti in tutti gli stati tedeschi, ma nello stesso tempo presero le debite distanze dal liberalismo e s'avvicinarono sempre di più alle concezioni patriarcal-conservatrici provenienti dalla curia di Pio IX. Anche fra i leaders del movimento cattolico tedesco si diffuse la convinzione che solo una Chiesa monolitica poteva superare gli ostacoli rappresentati da liberalismo, razionalismo e ateismo. Anch'essi perciò tentarono di op-

porre alle nuove idee sbarramenti di protezione che, se da una parte conservavano la sostanza della Chiesa, dall'altra però portavano a quell'isolamento della Chiesa tanto desiderato dai suoi avversari. La svolta politica liberale che si verificò in Germania verso la fine degli anni '50 in quasi tutti gli stati tedeschi, trovò la Chiesa ormai arroccata su posizioni autoritarie e difensive. Lo sviluppo della Germania determinato ora prevalentemente dalle scienze tecniche e storiche non vide più la partecipazione dei cattolici. Quelli tra di loro che avevano fatta propria la nuova visione storicistica del mondo e si erano decisamente schierati a favore del dialogo con le nuove idee, vennero a trovarsi in conflitto con la concezione giuridico-scolastica sostenuta e diffusa da Roma e furono costretti all'isolamento spirituale; basti qui accennare al caso Döllinger. La guida del movimento passò sempre di più ai circoli di Magonza e di Monaco, che erano i più coerenti nell'allontanarsi dal liberalismo e potevano esercitare grande influsso sull'opinione pubblica per mezzo dei loro organi di stampa molto diffusi, come «Die Katholik» e «Historisch-politische Blätter» (Quaderni di politica e storia). Solamente i cattolici renani si mantennero in qualche modo vicini al liberalismo politico [22]. Essi erano infatti più collegati alla progredita Europa occidentale, e, come minoranza all'interno dello Stato prussiano, potevano avere solo dei vantaggi dall'adozione dei principî liberali da parte dello Stato. Il contrasto tra liberali e cattolici sorto alla fine degli anni '50 si ripeté anche nella controversia sulla questione nazionale, che interessava vasti strati di popolazione. La maggioranza dei liberali, sull'esempio del risorgimento nazionale italiano affermatosi all'insegna delle rivendicazioni antiaustriache e antipontificie, si mobilitò con grande zelo in favore della soluzione piccolo-tedesco-prussiana, e non giustificò in alcun modo le proteste dei cattolici contro l'esproprio dei territori pontifici [23].

[22] V. Conzemius, in *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*. Avant-Propos de Jacques Gadille, Grenoble 1974, pp. 25-37.
[23] E. Portner, *Die Einigung Italiens im Urteil liberaler deutscher Zeitgenossen*, Bonn 1959.

La maggioranza dei cattolici invece rimase ancorata al lealismo imperiale e sostenne la tesi grande-tedesca. Nella nazione complessiva comprendente l'Austria, i cattolici costituivano la maggioranza e come tali poterono esercitare, in modo più efficiente, i loro diritti minacciati dai singoli governi statali.

Fra il 1850 e il 1870 ben 17 *Katholikentage*[24] continuarono l'opera intrapresa nella prima assemblea generale e crebbe in maniera prima sconosciuta la partecipazione dei laici alla vita ecclesiale. Intanto si era sviluppato un nuovo tipo di associazione, parallelamente a quelli che abbiamo già nominato e che continuavano a fiorire: le associazioni degli apprendisti cattolici, che presero piede molto rapidamente grazie alla libertà d'associazione sancita nel 1848. Il loro fondatore, Adolf Kolping, un educatore popolare molto esperto, seppe trasformarle in un'organizzazione per giovani lavoratori estesa non solo a tutta la Germania, ma anche alla Svizzera tedesca. Alla fine del loro ciclo formativo i giovani apprendisti entravano spesso a far parte delle associazioni operaie, anch'esse sorte dopo gli anni '50. L'attività di Kolping a favore di artigiani e operai qualificati caratterizzò l'apporto delle classi medie al movimento sociale cattolico, come si può riscontrare anche nella stampa e nell'apologetica contemporanea, per esempio in Alban Stolz. Il tentativo era quello di conservare, migliorandolo, il vecchio ordinamento sociale; si combatteva contro capitalismo e socialismo, ma non si sapevano trovare soluzioni ai nuovi problemi posti dalla società industriale e dal proletariato. Fu Ketteler, a partire dagli anni '60, a farsi carico decisamente di questi problemi e a dichiarare che non si poteva accostarsi ad essi né con la *caritas* tradizionale, né con la semplice critica al capitalismo. Egli chiese una politica sociale dello Stato, che doveva in questo godere dell'appoggio della Chiesa, la quale avrebbe provveduto ad organizzare

[24] Cinque di queste assemblee ebbero luogo in città austriache. Una ricostruzione sintetica si trova in J. B. KISSLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, vol. I, Münster 1920.

una propria pastorale operaia ed associazioni operaie diocesane sotto la guida diretta dei vescovi [25].

Altre iniziative stimolate dai *Katholikentage* furono la fondazione di associazioni artistiche, che si orientarono unilateralmente al nazarenismo e al neogotico, come pure il progetto, presentato per la prima volta nel 1852, di un'accademia cattolica; la fondazione della Görres-Gesellschaft nel 1876 si deve considerare una realizzazione parziale di quel progetto. Nello stesso contesto va visto anche il piano, più volte discusso negli anni '60, per la fondazione di un'università cattolica (a Fulda o in Lussemburgo). Era una comprensibile reazione alla sistematica espulsione dei cattolici da tutte le università che non si trovassero in Austria o in Baviera, ma l'idea non trovò realizzazione sia per la mancanza di fondi, che per l'opposizione dei governi. Anche la tendenza degli studenti cattolici ad associarsi si rafforzò in seguito alla situazione generale delle università; negli anni '60 sorsero circa quindici corporazioni, che poi durante il *Katholikentag* di Treviri (1865) diedero vita a due differenti associazioni.

Ma anche lo stare in disparte politicamente non aveva potuto preservare i *Katholikentage* e le associazioni cattoliche dai conflitti. Prendendo posizione sui problemi fondamentali della vita dello Stato contro il diffondersi della secolarizzazione e contro il capitalismo vennero a trovarsi sempre più sulla difensiva di fronte alle forze traenti della politica e della società. Il fatto poi, che proprio i *Katholikentage* si fossero schierati a favore dell'idea grande-tedesca, rafforzò ancor di più questa tendenza. Inoltre l'insuccesso del tentativo di collegare le concezioni ecclesiastiche ultramontane agli obiettivi della tesi grande-tedesca causò verso la fine degli anni '50 molte delusioni. Le società «Piusvereine» si sciolsero, mentre il *Katholikentag* di Colonia (1858) rafforzò lo sviluppo dell'attività nel campo sociale-caritativo.

[25] Cfr. la relazione di Iserloh.

In questo contesto l'impegno delle associazioni a sostegno del minacciato Stato della Chiesa (inserito ufficialmente nel programma del *Katholikentag* di Monaco del 1861) favorì l'ulteriore integrazione. I dirigenti e i membri del movimento si lasciarono innanzitutto guidare dallo stretto dovere di solidarietà nei confronti del papa, in armonia con la concezione ultramontana. Da allora in poi la confraternita di san Michele (fondata nel 1860), le offerte per l'obolo di san Pietro, i pellegrinaggi e le manifestazioni costituirono un notevole aiuto materiale e morale per il papa. Semplificando in maniera pericolosa, comprensibile solo nel contesto degli attacchi portati dai liberali, si fece dipendere la libertà della Chiesa da quella del papa, vista solo nel perdurare dello Stato della Chiesa. Al di là dell'oggettiva ingiustizia commessa nei confronti del papa, non si volle prendere atto che lo Stato pontificio con la sua costituzione politico-sociale anacronistica contraddiceva completamente ai princìpi politici del secolo. Impegnarsi per sostenere un simile Stato voleva dire quindi aumentare l'isolamento e distogliere da problemi pressanti. Prese di posizione come quella di Döllinger, che metteva in dubbio la necessità dell'esistenza di uno Stato della Chiesa furono rifiutate o nemmeno prese in considerazione; esse contribuirono solo ad aumentare la diffidenza verso quella minoranza di intellettuali, che s'opponeva alla crescente romanizzazione del cattolicesimo tedesco. Il *Katholikentag* di Aquisgrana (1862) rafforzò ulteriormente le iniziative in favore del papa. Ridiede vigore al movimento dei circoli ricreativo-culturali, che radunava specialmente i cattolici dei ceti medi in associazioni con scopi sociali; in molte località questi circoli diventarono un punto di riferimento dell'elettorato cattolico mobilitato contro la supremazia liberale ancora fin dagli inizi degli anni '60.

Sintomo caratteristico della restrizione in atto a livello culturale nel movimento è il fatto che esso salutò senza riserve il Sillabo, con la sua condanna sommaria e in molti punti del tutto ingiustificata o per lo meno non sufficientemente fondata del liberalismo ideologico (*wel-*

tanschauulich) e politico. E questo avvenne proprio nella situazione culturale della Germania di allora, che ne avrebbe invece richiesto un'interpretazione adeguata alle sue necessità. Sorsero così inevitabilmente nuovi contrasti, che la rottura politica del 1866, come abbiamo notato all'inizio, non fece altro che rendere ancora più stridenti. Nel 1867 il *Katholikentag* fu tenuto ad Innsbruck; confermò la sua fede nell'idea grande-tedesca e sull'esempio del Tirolo sostenne ancora una volta con forza la possibilità di una sintesi tra cattolicesimo e germanesimo, cosa questa decisamente messa in discussione dai liberali. La compagine organizzativa delle associazioni cattoliche in Germania e in Austria si mantenne ancora per lungo tempo; si fece tuttavia strada l'idea che un'efficace rappresentanza degli interessi cattolici doveva ormai riconoscere le nuove realtà politiche e che l'unità nazionale voluta anche dai cattolici era raggiungibile solo nella forma intesa dalla Prussia. Ketteler fu il primo a muoversi in questo senso e a tentare di costruire su queste basi l'integrazione dei cattolici nella confederazione della Germania del Nord. L'idea progredì negli anni seguenti più di quanto non lasci pensare la polemica del *Kulturkampf* degli anni '70 contro i cattolici «nemici dell'impero»; polemica che fu mitigata assai dalla politica ecclesiastica della Prussia rimasta ancora in buone relazioni con la Chiesa.

La 21.ma assemblea generale delle associazioni cattoliche si tenne a Magonza nel 1871 in un clima completamente diverso e caratterizzato dall'ormai avvenuta fondazione del nuovo Reich secondo i princìpi della tesi piccolo-tedesca e dai primi sintomi del *Kulturkampf*. Il presidente, Friedrich Baudri, si richiamò anche in questa occasione alle libertà del 1848, senza riflettere però che anche molti degli sviluppi successivi condannati dalla Chiesa avevano la loro ragione d'essere proprio in quelle libertà. Ketteler tenne un'importante relazione su Chiesa e liberalismo, nella quale rimproverava a quest'ultimo di aver corrotto le sue istanze positive con l'aver accettato la dottrina hegeliana dello Stato, chiaramente improntata ad una

sopravvalutazione dello stesso. Con ciò veniva anche espressa una tendenza di emancipazione del movimento cattolico: la sua opposizione ad ogni forma di onnipotenza statale. Anche per quanto riguarda la politica nazionale il *Katholikentag* di Magonza rimase sulla strada indicata da Ketteler: la costituzione del Reich fu espressamente approvata, in quanto essa aveva almeno in parte corrisposto alle legittime aspirazioni della nazione. Fu nuovamente espressa anche la solidarietà al papa, con una protesta estremamente dura, e ripetuta poi in tutti gli altri *Katholikentage*, contro l'occupazione di Roma, con una professione di fede nel dogma dell'infallibilità e con una condanna inutilmente spietata dei vecchi cattolici, fra i quali si trovavano non poche persone che si erano guadagnate molti meriti agli inizi del movimento cattolico tedesco.

A Magonza si decise di adottare il nome di «Assemblea generale dei cattolici della Germania» (invece che «delle associazioni cattoliche»), perché si temeva che il vecchio nome potesse favorire misure repressive in base alla legislazione vigente in materia di associazioni. Queste assemblee generali, ad eccezione di tre anni (1873, 1874 e 1875) nel periodo del *Kulturkampf*, vennero tenute regolarmente da allora in poi secondo i princìpi e gli scopi citati all'inizio, per complessive 39 volte fino alla prima guerra mondiale. Le città che ospitavano le assemblee furono scelte sempre entro i confini del Reich e rispettando le giuste proporzioni fra le regioni cattoliche: 22 ne furono tenute in Prussia e nove in Baviera. Nella Prussia la maggior parte delle assemblee (ben 15) furono indette nei centri della Renania e della Westfalia, mentre l'unica città prussiana ad ospitare tre volte i convegni fu Breslavia. Peraltro ad intervalli di un paio d'anni ci si ritrovava regolarmente a Magonza o a Würzburg. Nel corso della progressiva integrazione dell'Alsazia-Lorena, auspicata anche dal movimento cattolico, alcune assemblee furono organizzate anche in quelle regioni: nel 1905 a Strasburgo e nel 1913 a Metz. Nel 1871 l'intera organizzazione era stata notevolmente modificata con la soppressione del

comitato centrale al cui posto era subentrato un commissario generale delle assemblee cattoliche; questa carica fu ricoperta per 25 anni dal principe Karl zu Löwenstein, uomo fornito di ottime doti organizzative, ma anche ultramontanista intransigente: nel 1898 fu ripristinato il comitato centrale.

Nel 1871 e '72 Löwenstein si dedicò con grande energia alla fondazione di una nuova associazione generale, che avrebbe dovuto seguire i modelli organizzativi del 1848, ma che avrebbe dovuto perseguire molto più di allora unicamente obiettivi ecclesiastici e soprattutto, e ciò anche in maniera inopportuna, difendere i diritti della santa Sede. Questa «lega dei cattolici tedeschi» (con sede a Magonza) fu costituita nel 1872; suo presidente divenne il barone Felix von Loë, spiritualmente e socialmente assai vicino al Löwenstein. Entrambi, pur avendo ricoperto provvisoriamente cariche all'interno del partito di centro, erano rappresentanti di quell'integralismo, dal quale Windthorst e la maggioranza del Centro avevano preso le debite distanze, come abbiamo ricordato all'inizio. Le finalità della lega espresse in maniera alquanto superficiale nel programma: «difesa della . . . libertà . . . della Chiesa cattolica e valorizzazione dei princìpi cristiani in tutti i campi della vita pubblica tramite tutti i mezzi legalmente e moralmente permessi . . .», incontrò moltissime opposizioni in quel momento storico caratterizzato dalle polemiche sorte intorno al dogma dell'infallibilità. In Prussia la lega non poté mettere radici a causa delle leggi del *Kulturkampf* e non riuscì di conseguenza a crearsi la base popolare necessaria per un'ulteriore diffusione di massa, andando così a sciogliersi nel 1876. Naufragava così il tentativo di istituire una nuova organizzazione generale, e questo sia a causa dell'eccessiva intransigenza delle finalità, sia a causa delle sfavorevoli condizioni storiche [26].

Molto più efficienti in vista della mobilitazione dei cattoli-

[26] Sulle attività di Löwenstein e Loë, cfr. soprattutto K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie*, cit. (con tendenza abbastanza apologetica).

ci e della loro attiva partecipazione al processo di modernizzazione sociale si rivelarono invece, come abbiamo già ricordato, altre iniziative sorte intorno agli anni '70 e '80, che, in parte anche sulla linea delle attività precedenti, si posero come scopo immediato la soluzione di concreti problemi d'attualità. Vanno ricordate a questo proposito diverse istituzioni come la *Görresgesellschaft*, le associazioni operaie, quelle contadine e un'organizzazione per la stampa cattolica.

Nella *Görresgesellschaft*, fondata da Georg von Hertling nel 1876 «al servizio della scienza nella Germania cattolica» [27], confluirono quegli scienziati cattolici praticamente emarginati dalla politica liberale per la ricerca scientifica che, dopo la dipartita dei vecchi cattolici, erano venuti a trovarsi ancor più isolati. La società, che non si poneva per principio obiettivi di ricerca teologica, si dedicò nelle sue quattro sezioni alla filosofia, alla storia, alle scienze giuridiche e sociali e alle scienze naturali. Divenne una delle più importanti società scientifiche che il cattolicesimo abbia saputo esprimere. Sotto la guida accorta e attenta ad evitare ogni forma d'estremismo del suo presidente Hertling, impegnato anche in compiti direttivi nel partito di centro, essa riuscì a riconquistare per gli scienziati cattolici parte del terreno perduto in seguito all'intransigenza dei liberali e degli ultramontanisti. Con il grande lavoro enciclopedico nel campo delle scienze dello stato e sociali raccolto nello *Staatslexicon* (I edizione 1887-1897) raggiunse per la prima volta il grande pubblico.

Solo un piccolo accenno ora alle associazioni operaie, perché esse sono l'oggetto specifico della relazione di Iserloh. Il loro diffondersi fu una conseguenza dei mutamenti di fondo verificatisi nella struttura economica tedesca e nelle concezioni sociali dei leaders cattolici a partire dagli anni '60 (vedi sopra). Le prime associazioni, è vero, si sciolsero durante il *Kulturkampf*; ma subito dopo, in oc-

[27] W. SPAEL, *Die Görresgesellschaft 1876-1941*, Paderborn 1957; J. SPÖRL, in *StL*[6], vol. III, pp. 1007 ss.

casione del *Katholikentag* di Aquisgrana fu creata l'associazione «Arbeiterwohl», importantissima per gli sviluppi che ebbe. Sotto la direzione dell'industriale Franz Brandts e del reverendo Franz Hitze diede vita inizialmente ad attività assistenziali per gli operai, richiedendo e promovendo in un secondo momento un sostanziale miglioramento della legislazione sociale attraverso una pubblicistica ampia e documentata. Chiaro segno del reciproco e frequente appoggio delle associazioni e dei loro capi è l'intima collaborazione tra Hitze e Hertling, che riuscirono a portare il Centro cattolico su posizioni favorevoli a una politica sociale dello Stato. Questa linea politica fu fatta propria anche da Windthorst, che durante il *Kulturkampf* aveva mostrato di avere ancora delle riserve a questo riguardo in quanto riteneva errato attribuire allo Stato un'eccessiva concentrazione di poteri. Nel 1885 l'«Arbeiterwohl» in un promemoria indirizzato ai vescovi tedeschi auspicava nuove fondazioni di associazioni operaie, cosa che si verificò in quasi tutte le regioni. Nel 1899 esistevano circa 800 associazioni con 170.000 aderenti. Le associazioni operaie, rette di regola da sacerdoti, non si dedicarono direttamente all'attività politica ed economica, ma presero tuttavia chiara posizione contro la socialdemocrazia. Scelsero come loro compito principale la diffusione del messaggio religioso e morale e l'istruzione sociale dei lavoratori, la cui rappresentanza in campo economico passò ben presto ai sindacati cristiani (vedi sotto), sorti dopo il 1890 come emanazione delle associazioni.

Le associazioni contadine nate anch'esse negli anni '80 su base regionale non rientrano nel nostro quadro solo in quanto furono intese come associazioni interconfessionali; ma per quanto riguarda persone, indirizzi politici e sociali rimasero intimamente collegate con il movimento cattolico. Il già ricordato Felix von Loë per esempio era a capo dell'associazione contadini della Renania, e il barone Burkhart von Schorlemer, anch'egli rappresentante dell'ala conservatrice del Centro cattolico, di quella della Westfalia. Più incentrata sugli interessi dei piccoli e me-

di agricoltori era l'associazione contadina di Treviri, il cui fondatore e direttore, il parroco Georg Friedrich Dasbach, era contemporaneamente anche un promotore del movimento cooperativistico, sostenuto attivamente da non pochi parroci[28]. Dasbach incarna il nuovo tipo di sacerdote, con ruolo di leader all'interno delle associazioni cattoliche e largamente emancipato de facto dalla gerarchia. Fu anch'egli, come Hitze, deputato del partito di centro e insieme anche responsabile della stampa cattolica nella zona del medio Reno e della Mosella. Oltre a ciò egli fu anche il primo presidente della società di sant'Agostino per la promozione della stampa cattolica (1878), che cercò di coordinare l'attività editoriale dei cattolici, giunta durante il *Kulturkampf* a un notevole grado di espansione.

Nel periodo che va dal *Kulturkampf* alla prima guerra mondiale il fatto senz'altro più importante nel nostro contesto fu la fondazione della «Lega popolare (*Wolksverein*) per la Germania cattolica» (1890), nella quale si concretizzarono e poterono esercitare un durevole influsso le forze e le tendenze sociali e politiche favorevoli alla democratizzazione[29]. Questa vittoria della linea moderata era stata preceduta da lotte intestine. All'attività di stampo kulturkampfiano svolta dalla «Confederazione evangelica» (*evangelische Bund*) fondata nel 1886, i leaders cattolici conservatori, come Loë e il vescovo di Trevi-

[28] W. HAACKE, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. III, 1957, p. 518. Sulle associazioni contadine ed il movimento cooperativistico cfr. H. FAUST, *Ursprung und Aufbruch der Genossenschaftsbewegung*, Neuwied 1958; F. JACOBS, *Von Schorlemer zur Grünen Front*, Düsseldorf 1957; e dello stesso *Deutsche Bauernführer*, Düsseldorf 1958; K. MÜLLER, *Zentrumspartei und agrarische Bewegung im Rheinland 1882-1903*, in *Spiegel der Geschichte*, cit., pp. 828-857.

[29] Cfr. oltre ai lavori citati nelle note 3 e 6, anche *Zeitgeschichte in Lebensbilder. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, herausgegeben von R. MORSEY, Mainz 1973, particolarmente i contributi di H. STEINKÄMPER su Julius Bachem e Wilhelm Marx, di H. MOCKENHAUPT su Franz Hitze e Heinrich Brauns, di R. MORSEY su Karl Trimborn e Adam Stegerwald, di O. WACHTLING su Joseph Joos. Su Sonnenschein vedi TH. ESCHENBURG, *Die improvisierte Demokratie. Gesammelte Aufsätze zur Weimarer Republik*, München 1964, pp. 110-142.

ri Korum, volevano contrappore quella di una *Leo-Verein*[30], che avrebbe dovuto agire sullo stesso piano, cioè quello della polemica confessionale e dell'apologetica. Come se ciò non bastasse all'inizio degli anni '80 il principe Löwenstein ritornò nuovamente alla carica con le sue idee socialmente conservatrici e favorevoli al mantenimento dei privilegi di classe. Windthorst e i suoi amici (vedi sotto) videro in tutto questo un pericolo per la politica del Centro, specialmente per gli sforzi in direzione della parità, della collaborazione interconfessionale e dell'integrazione sociale. Windthorst seppe cogliere il significato delle iniziative di Loë e di Korum e riuscì ad orientarle verso obiettivi completamente diversi. Al posto di un'associazione con scopi di difesa confessionale nacque un'organizzazione di massa, che si proponeva l'istruzione sociale e politica dei cattolici, specialmente di quelli dei ceti medi e inferiori, collaborava strettamente con il Centro, combatteva il socialismo e tuttavia si batteva altrettanto energicamente per l'umanizzazione del mondo del lavoro; un'organizzazione dunque che si trovò a suo agio con le prime iniziative sociopolitiche di Guglielmo II. Hitze, August Pieper e Karl Trimborn furono i primi militanti, ai quali si unirono ben presto più giovani collaboratori, fra i quali due sacerdoti: Karl Sonnenschein, che risentiva molto dell'influsso di Murri e Heinrich Brauns, che fu ministro del lavoro dal 1920 al 1928. Si tratta di due personaggi che hanno contribuito in maniera rilevante a determinare il clima sociale della repubblica di Weimar.

La lega popolare agiva a molti livelli: attraverso numerosi scritti, corsi, serie di conferenze, organizzando una vasta rete di uomini di fiducia e di uffici di consulenza, oltre che attraverso la concessione di borse di studio. Nel 1891 la lega aveva già più di 100.000 iscritti, nel 1914 più di 800.000. Il nucleo principale della lega era in Renania, dove anche il partito di centro era più aperto alle riforme

[30] Non è da confondere con la «Leo-Gesellschaft» (fondata nel 1892) intitolata ugualmente a Leo XIII, che aveva lo scopo di riunire gli scienziati austriaci secondo il modello della Görresgesellschaft.

che non in altre parti del paese. Nella Germania occidentale fu possibile anche realizzare una collaborazione particolarmente stretta e un intimo rapporto personale fra il Centro, la lega popolare e le leghe operaie; la «Kölnische Volkszeitung» (Giornale del popolo di Colonia), diretto da Julius Bachem, era il loro organo di stampa.

Questa unità che si esprimeva sia a livello personale che programmatico in modo inscindibile, coinvolse nella parte occidentale della Germania anche i sindacati cristiani, interconfessionali, sebbene essi (come le associazioni contadine), stando alla lettera delle loro costituzioni, non facessero parte del movimento associazionistico cattolico. Dal movimento operaio cattolico e con l'appoggio determinante della lega popolare erano sorti ancora negli anni '90 questi sindacati cristiani, che nel 1900 si erano collegati nell'unione sindacati cristiani. Alle associazioni operaie fu affidata l'assistenza religiosa, mentre i sindacati si fecero carico della difesa delle condizioni professionali dei lavoratori; sebbene fossero gestiti principalmente da cattolici (solo laici!), essi erano interconfessionali e realizzarono una delle situazioni da lungo tempo auspicate dalla corrente di Windthorst alla direzione del Centro. Uno dei motivi per cui questi sindacati erano nati era stato anche l'atteggiamento ateistico, o quanto meno ostile alla Chiesa, assunto dai sindacati socialisti; ed erano sorti appunto con lo scopo di garantire agli operai legati alla Chiesa una difesa efficace dei loro interessi economici nel pieno rispetto delle loro convinzioni religiose. Era chiaro che si utilizzavano tutti gli strumenti di lotta tipici del sindacato, compreso lo sciopero.

Nella zona del Reno e della Ruhr i sindacati cristiani, appoggiati dalla pubblicistica della lega popolare e dal «Giornale del popolo di Colonia» (*Kölnischer Volkszeitung*), raggiunsero ben presto un'entità considerevole, che consentì loro di raggiungere grossi successi nelle lotte in difesa dei lavoratori. I sindacati cristiani, che allora rappresentavano l'unica alternativa in qualche modo vali-

da al movimento operaio marxista, si batterono insieme con la lega popolare per giungere ad una soluzione al tempo stesso cristiana e democratica della questione operaia. Un obiettivo di vasta portata che la lega popolare si propose fu la partecipazione dei borghesi, piccolo borghesi ed operai cattolici alla vita dello Stato e della società e l'adozione di una politica interna, specialmente di una politica sociale, decisamente riformistica e fondata sul principio della sussidiarietà, che si rivelò particolarmente vantaggiosa per gli operai.

La maggioranza dei datori di lavoro cattolici (eccetto una minoranza riformista intorno a Brandts), oltre ad essere in molti modi lontani anche dal partito di Centro, trattarono la lega popolare e i sindacati con modi che andavano dal disinteresse al rifiuto totale. Molto critica era anche l'ala conservatrice dell'episcopato, che faceva capo a Kopp e Korum. Alla lega popolare si rimproveravano l'indipendenza dalla gerarchia, giudicata del tutto fuori luogo per un'associazione di cattolici, e le tendenze democratiche, mentre ai sindacati si rinfacciava l'uso dello strumento di lotta rivoluzionario dello sciopero. La curia di Pio X, chiamata ad esprimersi sull'argomento, si associò pubblicamente a questa critica e non seppe vedere nelle attività dei cattolici tedesco-occidentali (la cosiddetta «linea di Colonia», *Kölner Richtung*) niente altro che la conseguenza pratica del modernismo, da lei combattuto con irragionevole durezza. Fu così che sindacati, lega popolare e partito di centro renano furono coinvolti nell'inutile «controversia sui sindacati», che tornò solo a vantaggio degli avversari e che fu una tipica espressione di quell'integralismo che dominò in Vaticano nel decennio precedente il 1914 con conseguenze assai negative.

Non fu solo a causa di queste difficoltà interne che lega popolare e sindacati cristiani poterono realizzare, nella Germania guglielmina, solo in minima parte i loro obiettivi. La guerra mondiale interruppe un lavoro che era in fase di continua evoluzione. Ulteriori successi avrebbero però richiesto una base ancor più allargata, una chiarificazione

teoretica più approfondita ed anche l'alleanza con altre forze riformistiche, cosa che si realizzò solamente dopo il 1918. A partire dagli anni '90 però lega popolare e sindacati percorsero una parabola evolutiva moderata, che metteva in discussione sia la strategia dei conservatori, che quella dei socialisti e che perciò fu combattuta e criticata da entrambe le parti. Lo spazio di tempo trascorso da quegli anni non ha contribuito però, a quanto pare, a rendere più distaccato il giudizio storico. È vero che la polemica confessionale non si fa più, ma d'altra parte si moltiplicano i sintomi di una critica sbrigativa, orientata più a proiettare nel passato desideri non realizzati che allo studio delle fonti. La stessa unilateralità, che abbiamo già criticato nei giudizi dati da W. Schieder sugli inizi del movimento cattolico, si trova per esempio in un libro di M. Berger sul movimento operaio cattolico nell'epoca guglielmina apparso pochi anni fa. Al movimento si rimprovera soprattutto una «mentalità borghese» e forme di collaborazionismo con le strutture di potere esistenti [31]. Si disconosce perciò proprio lo sforzo verso l'umanizzazione e in senso lato verso la democratizzazione di queste strutture.

La nostra panoramica rimarrebbe troppo incompleta se non nominassimo alla fine anche alcune altre associazioni formatesi dopo gli anni '70 e che nella Germania di Guglielmo II ebbero una notevole rilevanza sociale ed anche politica. Intendiamo parlare dell'associazione dei maestri cattolici (fondata nel 1889), che nel 1897 contava già 7250 membri (accanto ad essa esistevano inoltre anche associazioni regionali come quella dei maestri della Slesia con circa 3.000 aderenti); dell'associazione delle maestre cattoliche tedesche (fondata nel 1885, nel 1898: 4200 associate), il cui influsso sociale fu particolarmente grande, perché le sue iscritte rimane-

[31] M. Berger, *Arbeiterbewegung und Demokratisierung. Die wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Gleichberechtigung des Arbeiters im Verständnis der katholischen Arbeiterbewegung im wilhelminischen Deutschland,* Freiburg 1971. Cfr. anche H. Lepper, in «Historisches Jahrbuch», XCIII, 1973, pp. 208 ss.

vano per lo più nubili, esplicando così le loro capacità più o meno completamente nell'esercizio della professione e portando anche un contributo non irrilevante all'emancipazione della donna; dell'associazione di san Pietro Canisio (*Canisiusverein*: si faccia attenzione all'accento controriformista della scelta del nome), che aveva lo scopo di promuovere la formazione religiosa della gioventù (fondata nel 1879), ed anche delle associazioni dei commercianti cattolici (fondate nel 1877; nel 1899: circa 11.000 membri). L'associazione di san Raffaele (fondata nel 1871) sosteneva gli emigrati cattolici (è noto che durante il terzo Reich fu una delle poche istituzioni in grado di aiutare gli ebrei minacciati di espulsione con una certa efficacia). Nel 1897 molte organizzazioni regionali e locali si fusero nella «Caritas tedesca» (con sede a Freiburg). Accanto a tutte queste esistevano dal 1888 la lega per l'Africa dei cattolici tedeschi e dal 1895 la lega tedesca per la Terra Santa (sorta dall'unificazione di due associazioni per la Palestina già esistenti). Entrambe sostennero in primo luogo le missioni, mentre la lega per l'Africa si dedicò anche ad iniziative per l'abolizione della schiavitù; entrambe, ma specialmente la lega per l'Africa, erano ben intonate anche al clima generale caratterizzato dall'imperialismo e si lasciarono strumentalizzare per scopi ed interessi di politica estera dal Reich.

Un'indagine seria e dettagliata sul movimento delle associazioni cattoliche è, come abbiamo notato all'inizio, ancora di là da venire. Per essere tale essa dovrebbe adottare i metodi delle scienze sociali moderne, predisporre una vasta gamma di dati quantitativi e tracciare i profili sociali delle associazioni, specialmente quelli dei gruppi dirigenti in senso lato. Solo in questo modo si potrebbero fare delle affermazioni abbastanza esatte sul grado di partecipazione delle masse alla vita pubblica e di modernizzazione sociale della Germania reso possibile dal movimento cattolico, ma anche scoprire in quale misura esso ha rallentato alcuni processi di modernizzazione, come la secolarizzazione nel campo della cultura e della scuola. A proposito

dell'ambivalenza del movimento va anche detto, infine, che esso ha prodotto un certo tipo di sottocultura, la quale ha almeno parzialmente ostacolato l'integrazione dei cattolici nella società globale promossa da interi settori del movimento stesso.

La Lega democratica nazionale

di *Pietro Scoppola*

Dal dibattito sulla relazione di Francesco Traniello sono emersi già alcuni tratti caratteristici dell'ambiente storico in cui si colloca l'esperienza della Lega democratica nazionale.

Il fallimento della operazione tentata da Leone XIII con le Istruzioni del 1902 — operazione, come ha ricordato Camillo Brezzi, diretta a emarginare il gruppo murriano e ad isolare al tempo stesso il vecchio gruppo paganuzziano così da portare il grosso del movimento cattolico sulle posizioni cattolico sociali — rappresenta la premessa di una scelta profondamente diversa che si compie negli anni immediatamente successivi. Con lo scioglimento dell'Opera dei congressi nel 1903 e con la prima attenuazione del *non expedit* nelle elezioni politiche del 1904, il movimento cattolico assume, nel suo insieme, un ruolo di sostegno nei confronti dello Stato liberale; ha inizio, sul piano politico nazionale, quella politica clerico-moderata che già nelle elezioni amministrative degli anni precedenti aveva avuto molte anticipazioni. Nella politica clerico moderata si ricompongono in qualche modo in unità la tendenza conciliatorista dell'ultimo '800 e il movimento organizzato nato sotto l'insegna della intransigenza cattolica.

Naturalmente la scelta clerico moderata — come già le Istruzioni del 1902 — provocò un profondo disagio nel-

*) È qui riprodotto, con alcune correzioni di forma e con l'aggiunta di alcune note di riferimento, il testo della relazione svolta oralmente.

le file della democrazia cristiana. I democratici cristiani da tempo auspicavano un inserimento dei cattolici italiani nella vita politica del paese, ma pensavano a un inserimento di tipo diverso, sulla base di un loro programma di rinnovamento sociale e non a rimorchio — per così dire — del liberalismo, di un liberalismo che tendeva ormai a difendersi dalla pressione crescente del movimento socialista. Questa crisi che si manifesta all'interno del movimento democratico cristiano ha diversi sbocchi, nei diversi gruppi e nei diversi individui della democrazia cristiana: la maggioranza dei democratici cristiani finirà coll'accettare o almeno con l'adattarsi alla nuova situazione. Sono stati già ricordati sotto questo profilo i nomi di Filippo Meda, di Valente, di Mauri: sono uomini che, con qualche disagio, si riconoscono nella linea nuova. Possiamo ricordare altri nomi: Giovanni Bertini, che in un primo momento è fra i critici più duri della scelta clerico-moderata e che poi accetta il nuovo quadro; Luigi Sturzo, il quale si rifugia in qualche modo — ma è un rifugiarsi estremamente attivo — nella vita amministrativa e pone così le premesse della proposta politica che formulerà, nel primo dopoguerra, con il partito popolare italiano. Una minoranza invece rifiuta nettamente la nuova situazione e sotto la guia di Romolo Murri dà vita, in un incontro che si tiene a Bologna fra il 19 e il 20 novembre 1905, alla Lega democratica nazionale.

La Lega si propone — si legge nell'articolo 2 del suo Statuto — di «raccogliere in un fascio forze giovanili e proletarie coscienti e mature, allo scopo di agire concordemente con lo studio, l'opera personale nelle associazioni cattoliche e professionali, la propaganda di idee orale e scritta, l'azione politica ed altri mezzi opportuni, per l'orientamento in senso democratico dell'attività pubblica dei cattolici» [1]. La Lega si pone cioè in una posizione opposta e simmetrica rispetto alla scelta che è stata fatta, sul piano nazionale, dal movimento cattolico con l'av-

[1] Il testo dello statuto in R. Murri, *La politica clericale e la democrazia*, 1910[2], pp. 250 ss.

vio della politica clerico-moderata. La Lega non è un partito, è qualcosa che prepara un partito, è un movimento di opinione e di orientamento politico che incontra subito l'ostilità dell'autorità ecclesiastica: già l'incontro di Bologna era stato osteggiato dal Cardinale Svampa, nonostante che Svampa fosse stato un amico della Democrazia cristiana nella fase precedente. Poco dopo uscirà l'enciclica di Pio X «Pieni l'animo» con la quale viene vietato ai sacerdoti di aderire alla Lega democratica nazionale. Gli atti più significativi della Lega, in questa situazione di relativo isolamento in cui il movimento viene a trovarsi nell'ambito del mondo cattolico, si riducono ai suoi congressi, ad alcuni opuscoli di propaganda diffusi in varie occasioni, e al giornale l'«Azione democratica» che si pubblica a partire dal primo maggio 1906 e che avrà poi alcuni mutamenti anche nella testata. Nel complesso, direi, una vita, se non stentata per lo meno limitata in ambiti abbastanza angusti. Penso che più che riassumere in una sintesi che sarebbe certamente incompleta e non soddisfacente la vicenda di questo movimento, del quale ho voluto solamente richiamare brevemente le posizioni di partenza, convenga cercare di cogliere quegli aspetti della esperienza della Lega che più hanno formato oggetto di attenzione negli studi degli ultimi decenni, in maniera da tentare in qualche modo una sintesi fra una prospettiva più espositiva, come quella che ha ispirato in questo nostro convegno i contributi degli amici tedeschi ed una prospettiva schiettamente storiografica come quella degli amici italiani Fonzi e Traniello che, mi pare, rispecchia la vivacità del dibattito che in Italia si è sviluppato su questi temi.

Per capire l'iniziale scarso interesse per questo capitolo della storia del movimento cattolico, dobbiamo rifarci all'ambiente culturale in cui si sono avviati gli studi sul movimento cattolico. Si era concluso fra il '43 e il '48, nei primi anni del dopoguerra, un ciclo di studi storico-religiosi che avevano posto l'accento sul momento etico-religioso nella formazione dell'Italia moderna e dell'Italia uni-

ta. Si è aperta subito dopo la via agli studi sul movimento cattolico e sul movimento socialista con un diverso intento; con l'intento cioè di recuperare, secondo le parole di Giorgio Spini, il momento «organizzativo ed attivistico» [2]. La situazione dell'Italia del secondo dopoguerra, l'emergere della forza cattolica e della forza socialista e comunista rendeva attenti gli studiosi alle premesse e ai precedenti storici di questi movimenti. Di qui l'attenzione prevalente al momento organizzativo dell'intransigentismo cattolico al momento, vorrei dire, di massa dell'Opera dei congressi e viceversa una minore sensibilità a esperienze come quelle della Lega democratica nazionale, che avevano avuto carattere minoritario ed avevano interessato solo ristrette *élites*. Nell'opera del Candeloro del '53 vi è un paragrafo informato sulla Lega democratica nazionale, che non riesce però ad inquadrare questo fenomeno nell'ipotesi interpretativa d'insieme, di carattere marxista, che l'autore propone [3]. Nell'opera di Gabriele De Rosa che esce l'anno successivo, nel 1954, vi è qualche cosa di più e di diverso; vi è un rifiuto ideologico della esperienza della Lega democratica nazionale. Nella sua opera De Rosa tendeva ad esasperare la contrapposizione fra Romolo Murri e Luigi Sturzo, indicava in Luigi Sturzo il momento di superamento dell'equivoco integralista della storia del movimento cattolico e, viceversa, nell'esperienza di Romolo Murri nel suo insieme semplicemente il rovesciamento in senso radicale, dell'integralismo leoniano. Vale la pena di leggere qualche passo del giudizio di Gabriele De Rosa.

Nelle posizioni della Lega egli vede un

«sogno ambizioso e gravido di pericoli per la Santa Sede, poiché il tentativo stesso di impadronirsi strumentalmente delle libertà moderne al fine di riconquistare al papato il dominio della società civile, portava, alla fine, logicamente a sostenere che anche la Chiesa dovesse svecchiarsi, a mano a mano che si rivelava più

[2] In *La storiografia italiana negli ultimi venti anni*, Milano 1967, pp. 1249 ss.
[3] G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1953, pp. 322 ss.

difficile l'opera di ricupero alla Chiesa di quel mondo moderno che era diventato di fatto apostata... Ma che cosa poi poteva significare quello svecchiarsi?: un subordinarsi acritico e capitolardo, alle posizioni della democrazia moderna e ai concetti e ai bisogni della dimensione laica della società civile. La deformazione laicistica dell'organismo ecclesiastico diveniva così la condizione base di quell'operazione di ricupero delle masse alla Chiesa che era l'obiettivo dei modernisti politici; e naturalmente ciò si sarebbe alla fine arrovesciato e concluso in una deformazione clericalistica dello Stato e dell'intera società civile altrettanto assurda e pericolosa. L'origine e la natura essenzialmente politiche del modernismo italiano rivelavano così, con più palmare evidenza, la contraditorietà del tentativo modernistico stesso e le sue profonde radici reazionarie» [4].

A Romolo Murri che gli appare ancora legato, anche se in posizione polemica, alla concezione teocratica di Leone XIII, De Rosa contrappone Luigi Sturzo fautore di una autentica laicità della politica perché concretamente impegnato in una proposta e in una azione politica. Questo giudizio di così netta liquidazione della esperienza murriana e in genere di tutto il modernismo rispecchiava l'atteggiamento assunto nel secondo dopoguerra dal movimento dei cattolici comunisti, al quale De Rosa stesso aveva partecipato, che aveva appunto sottolineato con particolare decisione il suo distacco dal riformismo religioso del primo '900 per porsi, invece, sul terreno di un confronto con il marxismo sulla base della ben nota distinzione fra materialismo storico e materialismo dialettico. Da questi accenni emerge lo stretto legame, negli studi sul movimento cattolico, fra politica e storia: può darsi che questa constatazione sorprenda un po' i nostri amici tedeschi, che possono avere l'impressione di una storiografia troppo condizionata dalla politica; ma bisogna pur dire che questo legame si è risolto in un motivo di grande vivacità e di grande impegno per gli studi italiani negli ultimi decenni.

Di fronte dunque ad una situazione di relativo disinteresse o di rifiuto ideologico della esperienza della Lega si

[4] G. De Rosa, *Storia politica dell'azione cattolica in Italia*; II: *Dall'enciclica «il fermo proposito» alla fondazione del partito popolare (1905-1919)*, Bari 1954, p. 83.

trattava di ricuperare dall'interno il significato di questo movimento, per comprendere che cosa esso aveva rappresentato nello sviluppo del cattolicesimo italiano; su questa linea si mossero i primi studi sulla Lega democratica nazionale [5]. In questi studi il motivo del rapporto fra cristianesimo e democrazia diventava la chiave di lettura di tutta la vicenda della Lega.

Di fatto i democratici cristiani autonomi avevano concepito la democrazia come un valore religioso e morale e non come un fatto puramente politico; si erano spinti ben più innanzi delle frontiere indicate dalla enciclica leoniana «Graves de comuni», dove la definizione della democrazia come «actio benefica in populum» lasciava in ombra proprio quel che nella democrazia più conta: la partecipazione e la corresponsabilità popolare. Può essere utile citare in proposito qualche brano della relazione preparatoria al primo congresso che la Lega tenne a Milano nel settembre 1906, in cui si riassumevano in questi termini gli obiettivi del movimento:

«rimanere fedeli alla democrazia, in quanto essa è molto che tende alla elevazione e alla liberazione dei salariati, compiuta per l'azione diretta e cosciente del proletariato medesimo, ed accompagnata, preparata, integrata da corrispondenti mutazioni negli istituti e nei rapporti economici e nell'ordinamento dello Stato... Accettare e promuovere il cristianesimo non come speciale forma o pretesto o programma dettagliato di raggruppamento politico ma come spirito e precetto di amore e di bene che deve essere... principio di vera solidarietà ed eguaglianza spirituale» [6].

Questa affermazione del valore religioso della democrazia avvicinava l'esperienza della Lega a quella degli *abbés*

[5] P. Scoppola, *Il modernismo politico in Italia: la Lega democratica nazionale*, in «Rivista storica italiana», 1957, pp. 61-109; ora in *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna 1966, pp. 110-169. Fra gli studi sulla Lega comparsi dopo il mio saggio: B. Brogi, *La Lega democratica nazionale*, Roma 1959; G. Giovannini, *Politica e religione nel pensiero della Lega democratica nazionale (1905-1915)*, Roma 1968.

[6] *La Lega democratica nazionale. Relazione del consiglio direttivo al congresso nazionale convocato pel settembre prossimo*, Bologna 1906, p. 4. Questa citazione e quelle che seguono sono riportate anche nel mio saggio sopra citato.

democrates in Francia e del successivo *Sillon* di Marc Sangnier e segnava il superamento delle ambiguità del cattolicesimo sociale ancora incerto fra una autentica iniziativa popolare e una azione paternalistica dall'alto.

Alla rivendicazione del valore religioso della democrazia un altro motivo appare strettamente unito nei documenti della Lega: la ferma rivendicazione dell'autonomia della azione politica dei cattolici rispetto alla Chiesa istituzionale e gerarchica. Questo punto va chiarito. Romolo Murri in una fase anteriore aveva tentato come è noto, il pieno coinvolgimento della Chiesa nella sua «proposta guelfa». I *Propositi di parte guelfa* rappresentano un programma — oggi si direbbe con espressione corrente — «integralistico». Murri aveva proposto un rinnovamento sociale guidato dalla Chiesa e dal clero. La successiva rivendicazione di autonomia da parte della democrazia cristiana murriana, dopo le Istruzioni del 1902, aveva avuto sostanzialmente carattere tattico; Murri stesso lo riconobbe in una pagina delle *Battaglie d'oggi* di carattere retrospettivo: «Questa autonomia di fatto — egli osservò — non fu mai dai giovani elevata a principio: essi mostrarono di ritenerla come una necessità provvisoria, e continuarono a considerarsi parte della grande organizzazione generale delle forze cattoliche» [7]. L'autonomismo di Murri era stato dunque uno strumento per conquistare l'intero movimento cattolico alle proprie posizioni, non era stata una affermazione di principio dell'autonomia della politica rispetto alla gerarchia ecclesiastica. Viceversa nella Lega democratica nazionale, per la prima volta in un gruppo che si è formato nell'alveo del movimento cattolico organizzato, vediamo affermato un motivo caratteristico del cattolicesimo liberale ottocentesco. Il motivo appunto della libertà e della responsabilità personale del credente nella vita politica, che aveva procurato ai cattolici liberali italiani o ai conciliatoristi l'accusa di «protestantesimo politi-

[7] L'affermazione si legge nelle «note storiche» che figurano nel IV volume di *Battaglie d'oggi: Democrazia cristiana italiana 1901-1904*, pp. 208-209.

co» da parte dei giornali intransigenti [8]. Ebbene, questa rivendicazione di autonomia nei dibattiti della Lega, non è priva di motivazione culturale: da un lato si fa appello alla distinzione di matrice tomista fra i diversi «piani», il piano della vita religiosa e il piano politico, una distinzione omogenea del resto alla cultura di Romolo Murri e alla sua formazione profondamente tomista, rimasta tale fino al suo distacco dalla Chiesa; dall'altro ci si richiama al motivo della responsabilità e del «primato» della coscienza.

È chiaro che su queste basi la Lega non poteva non rivolgere una viva attenzione ai temi di politica ecclesiastica, temi che proprio in quegli anni andavano assumendo in Italia un particolare interesse sulla base della rinascita di un anticlericalismo più polemico e più aggressivo che era la risposta dell'estrema sinistra al clima creato dal clerico moderatismo. Proprio nel 1908 fu discussa in parlamento una mozione Bissolati per una piena laicizzazione della scuola e per una attuazione più rigorosa della Legge Coppino del 1877. Poco prima, nel settembre del 1907, comparve un programma di politica ecclesiastica della Lega democratica nazionale, interessante perché la rivendicazione della laicità dello Stato è fondata su motivazioni religiose del tutto autonome e profondamente diverse da quelle del laicismo dell'Estrema; le libertà moderne e lo Stato stesso sono accettati sul piano dei valori e non solo strumentalmente, sulla base della nota distinzione fra tesi e ipotesi che era stata elaborata all'indomani del Sillabo per sfuggire alle strettoie in cui il documento aveva posto i cattolici, non solo italiani. Vi è cioè nelle posizioni della Lega un sostanziale ritorno ad alcuni motivi della tradizione cattolica liberale che sembrava in qualche modo cancellata e messa in ombra dal prevalere della tendenza intransigente. Questo ricupero della tradizione cattolica liberale era simbolizzato nella Lega dalla presenza e dalla partecipazione, seppure in una forma distaccata (non di pieno e totale impegno), di Tommaso Gallarati

[8] Cfr. la polemica fra l'«Osservatore romano» (20-21 gennaio 1898) e la «Rassegna nazionale» (15 febbraio 1898).

Scotti, il grande amico di Antonio Fogazzaro, esponente del riformismo religioso-culturale del primo novecento e promotore insieme a Stefano Jacini, ad Alessandro Casati e Antonio Aiace Alfieri della rivista «Il Rinnovamento». Al Gallarati Scotti fu affidato il compito di svolgere, nel secondo congresso della Lega democratica nazionale, che si tenne a Rimini nel settembre del 1908, la relazione sulla politica ecclesiastica. In questa relazione troviamo di nuovo una forte sottolineatura dell'ispirazione religiosa di un programma separatista nei rapporti fra Stato e Chiesa. Afferma Gallarati Scotti: «I criteri che informano il nostro programma di separazione li abbiamo attinti dal più profondo della nostra fede. Essi procedono dal più intimo della nostra vita spirituale. Poggiano sopra la certezza religiosa che la logica fatale di sviluppo della società democratica non può in nessun modo rappresentare un pericolo per il cattolicesimo, ma solo risospingerlo verso quella che è la sua sfera d'azione, sfera superiore ed intangibile dalla quale illumina le coscienze...» [9].

Da queste premesse nasceva la proposta della abolizione dell'insegnamento religioso a livello elementare e, viceversa, del ricupero del tema religioso a livello d'istruzione superiore. Come è noto nel 1873 erano state soppresse dal governo della destra — fu uno degli ultimi atti della destra — le facoltà teologiche di Stato: gli studi religiosi erano stati esclusi dalle università italiane e si era creata una situazione di profondo disinteresse della cultura universitaria per i temi teologici. È interessante notare che nello stesso anno in cui Gallarati Scotti propone la laicità della istruzione elementare e il ripristino degli studi religiosi nelle università, in un congresso degli insegnanti medi Giovanni Gentile, il futuro teorico della dottrina del fascismo, formula una proposta inversa: sostiene cioè l'utilità dell'insegnamento della religione nelle scuole inferiori, perché riconosce alla religione una funzione nella formazione della coscienza infantile, e ribadisce

[9] *Atti del congresso della Lega democratica nazionale tenuto a Rimini il 6-8 settembre 1908,* Torino, p. 15.

invece la sua esclusione dagli studi superiori quando lo spirito del giovane, presa coscienza di sé, cerca nella filosofia una risposta ai problemi della vita. Nel momento stesso in cui un gruppo di cattolici giungeva ad accettare, con motivazioni religiose, la laicità dell'insegnamento elementare si annunciava nella cultura laica quella tendenza ad utilizzare la religione come fattore di conservazione che troverà ampia attuazione proprio nella politica scolastica del fascismo.

Gallarati Scotti, dunque, svolse un ruolo importante nel definire gli orientamenti della Lega su punti essenziali. Documenti pubblicati di recente hanno posto in evidenza che la sua partecipazione alla Lega non fu un fatto estemporaneo e occasionale: già nel 1902 e poi negli anni successivi Romolo Murri si rivolgeva a questo esponente della cultura cattolico-liberale riconoscendo i limiti della sua precedente impostazione guelfa per chiedere un aiuto e un sostegno per un'opera di rinnovamento culturale e religioso riconosciuta ormai necessaria per un diverso impegno e una diversa presenza dei cattolici nella vita politica italiana [10].

Nei primi studi sulla Lega l'aspetto più fortemente sottolineato riguardava dunque il tema dei rapporti fra cristianesimo e democrazia e la confluenza, nella Lega, dei motivi sociali della tradizione intransigente e di alcuni motivi caratteristici della tradizione cattolico liberale. In anni successivi le ricerche su altri momenti della vicenda culturale e politica dei cattolici, non solo italiani, hanno indirettamente, e quasi per contrapposizione, posto in ulteriore risalto l'originalità e l'interesse culturale della esperienza della Lega: mi riferisco in particolare ad alcuni studi sul cattolicesimo sociale del primo '900 che permettono di vedere quanto abbia pesato negativamente sugli sviluppi del movimento cattolico la già ricordata concezione

[10] F. TRANIELLO - S. FONTANA, *R. Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo. Aspetti politico sociali*, in *R. Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo, Atti del convegno di studio, Fermo 9-11 ottobre 1970*, a cura di G. ROSSINI, Roma 1972, pp. 80-82.

riduttiva della democrazia proposta dalla «Graves de communi». Così, ad esempio, nel volume tanto documentato di Paul Droulers sull'*Action populaire* in Francia [11], si vede con chiarezza che il cattolicesimo sociale è stato inteso dai suoi esponenti più qualificati come uno sviluppo logico, normale, oggettivo della dottrina immutabile della Chiesa; l'impegno nella socialità e per la giustizia sociale viene concepito come conseguenza deducibile rigorosamente dalle premesse della fede e dell'etica cattolica; da questa concezione derivava fatalmente la convinzione della necessaria unità di tutti i cattolici intorno al programma sociale con la conseguenza ulteriore, storicamente verificatasi nello sviluppo dei diversi movimenti, del trasferimento del dibattito fra i cattolici dal terreno economico sociale a quello della ortodossia con un tentativo continuo di accaparramento dell'autorità da parte dei diversi gruppi e delle diverse correnti per far valere la propria posizione come l'unica autentica, l'unica cattolica, l'unica coerente, deduttivamente, con le premesse di fede. La rivendicazione dell'autonomia così esplicita e così chiara nel movimento dei democratici cristiani della Lega rappresenta il superamento in radice di questo equivoco e segna in qualche modo un mutamento di qualità nella storia del movimento cattolico italiano. Uno degli aspetti di questa interpretazione della Lega democratica nazionale che più si è arricchito negli studi successivi è quello del suo rapporto e del rapporto di Romolo Murri con il modernismo. Lo stesso Romolo Murri in uno scritto del 1920 aveva in qualche modo autorizzato l'immagine di un modernismo politico di cui egli stesso si presentava come protagonista [12]. Aveva paragonato il tentativo di Loisy di conciliare la critica storica con il dogma cattolico e il tentativo di Tyrrell di conciliare il dogma con la coscienza individuale al suo tentativo di conciliare il cattolice-

[11] P. Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le père Desbuquois et l'Action populaire. Debuts. Syndicalisme et intégristes (1903-1918)*, Paris 1969.
[12] R. Murri, *Dalla democrazia cristiana al partito popolare*, Firenze 1920, pp. 7-36.

simo con la democrazia: tentativi, scriveva Murri nel '20, ormai distaccato dalla Chiesa, tutti falliti e che esprimevano la irreformabilità della Chiesa e l'impossibilità di un suo rinnovamento. Successivamente però gli studi sul modernismo, e in particolare l'opera di Jean Rivière [13], hanno messo in evidenza che non solo la polemica contro il modernismo politico ma la stessa immagine del modernismo politico erano state in larga misura una invenzione degli integristi che volevano colpire la democrazia cristiana insieme al modernismo teologico per combattere le tendenze più avanzate nel cattolicesimo. Le ricerche fatte — cito per tutti il saggio di Maurilio Guasco su *Romolo Murri e il modernismo* [14] — hanno messo in evidenza che se di modernismo si può parlare per Murri ci si deve limitare alla fase successiva al suo distacco dalla Chiesa, alla fase cioè posteriore al 1909; il modernismo cioè non è la causa del distacco di Murri dalla Chiesa, che avviene piuttosto su motivi disciplinari, ma ne è una conseguenza. Il modernismo murriano si esprime in una concezione della democrazia di tipo immanentistico: questa concezione si manifesta al terzo congresso della Lega che si tiene ad Imola nel 1910 e più ancora nel successivo invito a «perdersi nella democrazia» [15] che Murri rivolge ai democratici cristiani e che ha il senso di un dissolvimento dei valori religiosi nella democrazia stessa. D'altra parte gli studi sul modernismo hanno messo chiaramente in evidenza che se di modernismo politico si deve parlare nel periodo immediatamente successivo alla «Pascendi» questa espressione va piuttosto riferita alla esperienza del Buonaiuti giovane, alle sue *Lettere di un prete modernista* (1908), alla proposta di un socialismo cristiano che Buonaiuti formula nel clima suscitato dalla enciclica pontificia, in cui cristianesimo e liberazione sociale vengono a identificarsi senza residui cosicché il cristianesimo perde la sua dimensione trascendente, per risolversi ed esaurir-

[13] J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise,* Paris 1929.
[14] M. Guasco, *R. Murri e il modernismo,* Roma 1968.
[15] R. Murri, *Per un esame di coscienza,* in «L'azione democratica», 11 giugno 1911.

si nella spinta al progresso sociale. È interessante sottolineare la profonda differenza che vi è tra questi diversi tentativi di avvicinamento al socialismo: il «socialismo cristiano» di Buonaiuti non attinge alcun elemento dalla cultura marxista, del resto ancora poco diffusa in Italia; il tentativo dei cattolici comunisti nel secondo dopoguerra che rifiuta invece il riformismo religioso, si fonda su un'accettazione critica di una parte almeno della dottrina marxista; e ancora diverso è l'atteggiamento, oggi, dei «cristiani per il socialismo» che assumono il marxismo come strumento di analisi e di critica della stessa istituzione ecclesiastica, della stessa vita ecclesiastica, e della esperienza religiosa nel suo insieme [16].

Il significato dunque dell'esperienza della Lega sul terreno culturale e religioso si può riassumere in alcuni motivi fondamentali. La vicenda della Lega ha rappresentato un momento di maturazione nel cattolicesimo italiano per un'accettazione non strumentale della democrazia, per un superamento degli equivoci della prima democrazia cristiana e dello stesso cattolicesimo sociale. L'insuccesso del movimento indica i limiti del movimento e al tempo stesso le condizioni necessarie perché questo processo di crescita culturale e religiosa si realizzi fino in fondo. Occorreva non perdere il senso della tensione fra religione e politica, non risolvere la fede religiosa nella democrazia, come Murri tentò di fare nel congresso di Imola; occorreva per l'efficacia stessa dell'azione intrapresa non perdere il contatto con la Chiesa, non trasformare il dissenso su una scelta politica in rottura religiosa. Nello stesso congresso di Imola in cui si manifestano gli orientamenti più radicali di Romolo Murri nel senso di una rottura con la Chiesa, Eligio Cacciaguerra, che rappresenta l'anima direi più cattolica nell'ultima fase del movimento, afferma con grande forza la necessità di non trasformare mai il dissenso con la Chiesa che può nascere sul terreno politico e può anche imporre un atteggiamento

[16] Rinvio su questo punto alla Prefazione alla III edizione del mio *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1975.

di resistenza in rottura religiosa con la Chiesa: «sono persuaso — afferma Cacciaguerra — che in conflitto permanente con la Chiesa il bene vero e durevole non si possa fare: o siamo in accordo o tendiamo all'accordo» [17].

Affinché le esigenze che i democratici cristiani avevano intuito e affermato si traducessero in azione efficace, per realizzare cioè una effettiva autonomia politica dei cattolici e per superare le resistenze stesse della Chiesa, era necessario che quelle intuizioni divenissero una proposta politica capace di coinvolgere le forze del mondo cattolico in maniera ampia e non più minoritaria. Questo è avvenuto, di fatto, nel primo dopoguerra con il Partito popolare di Luigi Sturzo, sicché si può affermare che la Lega ha rappresentato in qualche modo solo una premessa a livello culturale-religioso di quello che più compiutamente sul piano politico si realizza nell'esperienza del Partito popolare del primo dopoguerra. Mentre Gabriele De Rosa nella pagina che ho ricordato tendeva a spezzare questa continuità, a contrapporre la figura di Romolo Murri a quella di Luigi Sturzo, dagli studi successivi emergeva piuttosto il senso di una continuità fra la Lega e l'opera di Sturzo nel primo dopoguerra [18].

Ma in studi ulteriori il legame fra la Lega e il Partito popolare si è ancor più accentuato anche sul terreno politico nella misura in cui la valutazione della esperienza della Lega si è approfondita ed ampliata verso altri aspetti che non erano stati posti in tutto il dovuto risalto nelle prime ricerche. Mi riferisco in particolare alla relazione presentata da Francesco Traniello e Sandro Fontana al congresso tenuto a Fermo nel 1970 su *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*. Parte notevole della relazione è dedicata al significato politico della

[17] *Lega democratica nazionale. Atti del III congresso italiano, Imola 18-20 settembre 1910,* Torino, pp. 142-143.
[18] Un giudizio assai più articolato formula lo stesso De Rosa in *Storia del movimento cattolico. Dalla Restaurazione all'età giolittiana,* Bari 1966, pp. 482 ss.

esperienza della Lega nel contesto del dibattito suscitato, all'inizio del secolo, dall'affermarsi della politica giolittiana. La Lega si colloca nell'area politica dell'antigiolittismo e si caratterizza, secondo quanto acutamente osserva Fontana, per la sua critica al blocco sociale giolittiano fondato sull'alleanza della borghesia e del proletariato industriale, destinato ad emarginare fatalmente il mondo contadino e larga parte del proletariato meno sviluppato. Al blocco sociale su cui il giolittismo si fonda la Lega tende ad opporre un diverso blocco sociale fondato sul mondo contadino e proletario e sul ceto medio, sulle classi e sui ceti cioè emarginati dal riformismo giolittiano. Un tentativo del genere presupponeva un superamento della contrapposizione storica fra cattolici democratici e socialisti. Di fatto — osserva Fontana — Murri «operò costantemente nel senso di gettare un ponte che partisse dai cattolici democratici per raggiungere i partiti dell'estrema. Ma per compiere in prospettiva questa saldatura, si poneva una duplice esigenza: fare della condizione dei cattolici una questione non particolare, né che riguardasse essi soli, bensì realmente nazionale, collegata allo sviluppo di tutta la società italiana; e insieme rielaborare in un quadro nuovo, che tenesse conto degli apporti della cultura laica antigiolittiana, l'antico atteggiamento di opposizione allo Stato liberale» [19]. Fontana, a conferma di questa interpretazione, ricorda l'attenzione che in tutti i congressi della Lega si è manifestata per i maggiori problemi politici del paese, dalla difesa delle autonomie locali alla questione meridionale, dalla riforma agraria ai problemi economico sociali e sindacali; sottolinea, in particolare, il favore della Lega per una adesione dei lavoratori cattolici alle Camere del lavoro e la tendenza a stringere alleanze con i gruppi socialisti e radicali contro i candidati clerico moderati.

Dagli studi più recenti è emerso dunque il significato e l'interesse della Lega non solo sul piano culturale religio-

[19] *Murri nella storia politica*, cit., p. 87.

so ma anche su quello strettamente politico: nella sua azione, anche se limitata, vi è già una precisa indicazione nel senso della formazione di un blocco sociale alternativo a quello prevalente nella età giolittiana. Francesco Cecchini ha richiamato in proposito un interessante precedente: agli inizi del 1905, ancora sulla scia del fallimento della proposta mediatrice del 1902, Romolo Murri propose la creazione di un «centro» chiaramente ispirato al modello tedesco, per raccogliere l'eredità della democrazia cristiana e del cattolicesimo sociale e formulare una proposta politica su posizioni più avanzate rispetto alla linea clerico-moderata, che coinvolgesse ceti contadini e ceti medi italiani [20].

Una ulteriore conferma del significato politico della Lega democratica nazionale emerge, mi sembra, da una breve considerazione sui motivi che determinarono la crisi finale del movimento. In realtà il conflitto con l'autorità ecclesiastica aveva, sì, privato la Lega di un seguito di masse, l'aveva messa in crisi al suo interno al congresso di Imola del 1910, ma non aveva impedito a Eligio Cacciaguerra di ritrovare una strada e di proseguire l'azione; la Lega muterà nome dopo il congresso di Firenze del 1911, si chiamerà Lega democratica cristiana italiana, e porterà avanti in qualche modo il discorso avviato. Quello che mette definitivamente in crisi il movimento è la polemica sull'intervento, la polemica cioè che si apre e si sviluppa nel nostro paese nell'intervallo di tempo che va dallo scoppio della prima guerra mondiale all'entrata in guerra dell'Italia nel maggio del 1915. Vi è un motivo comune a tutte le posizioni della sinistra cattolica — chiamiamole pure con questa espressione impropria — di fronte al problema della guerra: è il rifuto dell'atteggiamento attendista prevalente nel movimento cattolico ufficiale, dell'atteggiamento sostanzialmente passivo di lealtà verso lo Stato, e di disponibilità dei cattolici ad obbedi-

[20] Cfr. B. Brogi, *La Lega democratica,* cit., p. 141; G. Cappelli, *R. Murri. Contributo per una biografia,* Roma 1965, p. 68; F.M. Cecchini, *Murri e il murrismo,* Roma 1968, p. 126.

re. Nei gruppi della sinistra, sia quello di Miglioli che si esprime nell'«Azione» di Cremona, sia quello della Lega democratica cristiana che ha come suo periodico l'«Azione» di Cesena, vi è un netto rifiuto di questo attendismo e, viceversa, l'affermazione della volontà e della responsabilità dei cattolici di contribuire al dibattito con una loro propria posizione politica [21]. L'«Unità» di Salvemini riconosce che il dibattito sul tema dell'intervento è condotto dai giovani della Lega sulle pagine dell'«Azione» di Cesena in maniera perfettamente concreta, imbevuta di senso storico, in termini pienamente politici e non più di dibattito religioso [22]. Le motivazioni dell'interventismo democratico del gruppo di Eligio Cacciaguerra — che è in conflitto col gruppo di Guido Miglioli — sono quelle di tutto l'interventismo democratico italiano. I giovani della Lega si rifanno al motivo delle libere nazionalità oppresse dall'Impero austro-ungarico, si rifanno alla tradizione mazziniana del nostro Risorgimento. Si tratta dunque di un interventismo che ha motivazioni opposte a quelle prevalenti nell'opinione pubblica italiana, nella borghesia, fra i ceti medi, di tipo nazionalista, condizionato dalla vivace propaganda dannunziana. È un interventismo in cui l'idea stessa di nazione è radicalmente diversa rispetto a quella della propaganda nazionalista: la nazione degli interventisti democratici è la nazione di Mazzini, è portatrice di una missione, è motivo di servizio nell'ambito delle nazioni libere affratellate e concordi, non è la premessa di un diritto al predominio, alla supremazia come avviene nella concezione nazionalista. Mi pare giusto sottolineare questo distacco. Ma di fatto, sul piano dei risultati

[21] Sul dibattito nel mondo cattolico di fronte al problema della guerra, cfr. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto,* in *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale, Atti del convegno di studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-9 settembre 1962,* a cura di G. ROSSINI, Roma 1963; ora in *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea,* Bologna 1966, pp. 235-301.

[22] L. EMERY, *I democratici cristiani,* in «L'Unità», 15 gennaio 1915, citato in G. DONATI, *Scritti politici,* Introduzione e note di G. Rossini, Roma 1956, p. LV.

politici, la scelta interventista della Lega democratica nazionale fatalmente mette in crisi l'idea di fondo di un coinvolgimento dei ceti medi in una politica democratica a fianco e non contro le forze popolari. Le forze popolari largamente rappresentate dal partito socialista si muovevano, come è noto, in Italia su posizioni neutraliste; il partito socialista italiano fu l'unico che rimase fedele al pacifismo della seconda Internazionale, mentre in altri paesi vi furono crisi e cedimenti. Quindi, la scelta interventista creò le premesse di una frattura fra ceti medi italiani e mondo contadino e operaio, mise in crisi radicalmente la proposta politica della Lega: questa considerazione sui motivi finali di crisi del movimento, non fa che sottolineare il carattere non solo culturale e religioso ma anche politico della esperienza della Lega.

In conclusione non si può contrapporre la Lega democratica al Partito Popolare: occorre collocare questi due momenti in un unico processo di crescita del cattolicesimo democratico italiano con le sue contraddizioni e con le sue difficoltà. Sia sul piano religioso e culturale che su quello politico l'esperienza della Lega democratica nazionale può essere assunta come un utile punto di riferimento per l'identificazione di una tradizione cattolico-democratica in Italia pur con i limiti che emergono, in particolare, dalla scelta interventista di cui ho detto. L'esperienza della Lega, che ho cercato di richiamare nei suoi tratti essenziali, rappresenta un elemento di incrinatura in quella interpretazione marxista che vede la storia del movimento cattolico all'insegna dell'inserimento nel mondo capitalistico. La Lega si muove in una logica diversa; certo, è un movimento minoritario, un movimento di sconfitti, ma nella misura in cui ha contribuito a preparare ulteriori sviluppi mi pare che spezzi per lo meno la rigidità della interpretazione marxista. L'interpretazione marxista ha avuto il merito di allargare in qualche modo la prospettiva della storia del movimento cattolico, d'inserirla più profondamente nella storia nazionale, ma come sottolineava Francesco Traniello, non si può applicare ad un

fenomeno così complesso quale è il movimento cattolico un criterio unico di lettura e di valutazione: si rischia altrimenti di perdere l'individualità delle singole esperienze. Una delle esperienze più significative del movimento cattolico del primo '900, che deve conservare la sua individualità sul terreno della ricostruzione storica, è proprio quella della Lega democratica nazionale.

Nuove prospettive sul clerico-moderatismo

di *Francesco Traniello*

1. Mi corre l'obbligo di avvertire che la presente rassegna non vuol essere esauriente sul tema del clerico-moderatismo nella recente storiografia. Il mio proposito, molto meno pretenzioso, è quello di offrire alcuni spunti critici al dibattito in corso e alcune personali valutazioni, dettatemi da una considerazione complessiva di taluni studi, di diversa natura e rilievo, che hanno affrontato o toccato l'argomento. In particolare, le mie osservazioni saranno articolate intorno a tre nuclei problematici. In primo luogo prenderò in considerazione i motivi che hanno spinto la recente storiografia (specialmente d'ispirazione neo-marxista, come l'ha definita Fonzi) a fare un uso sempre più esteso, sino a divenire quasi ossessivo, della categoria del clerico-moderatismo. In secondo luogo cercherò di raffrontare il significato originario del termine «clerico-moderatismo» in sede storica con tali più recenti accezioni. In terzo luogo mi soffermerò sugli apporti positivi e sui limiti, sulla validità e sui punti insoddisfacenti o approssimativi delle nuove prospettive circa il clerico-moderatismo.

2. Quanto al primo punto, mi sembra non si possa in alcun modo prescindere dai mutamenti avvenuti in Italia, alla fine degli anni '60, nel clima e nelle strutture politiche ed economiche e dall'ampio ripensamento, prodotto da tali mutamenti o comunque collegato ad essi, della storia della società italiana, con speciale riferimento al tema del suo sviluppo capitalistico.

La migliore storiografia sul movimento cattolico, che possiamo chiamare «tradizionale» per brevità, si è mossa in larga misura nel secondo dopoguerra nel quadro del cosiddetto revisionismo risorgimentale [1].

Come già notava qualche anno fa G. Spini al I congresso degli storici italiani [2], tale storiografia era certamente influenzata ed animata da una forte tensione etico-politica che trovava le sue radici nella Resistenza e che si proponeva di spiegare il fenomeno macroscopico rappresentato dal passaggio del movimento cattolico da forza di opposizione a partito non solo di governo, ma di maggioranza, a partito, possiamo ben dire, dominante. Peraltro il massiccio interesse per le vicende del movimento cattolico rispondeva, secondo la pertinente osservazione di Fonzi, alla rinnovata attenzione verso i cosiddetti ceti subalterni, cioè verso quell'insieme di forze sociali e politiche rimaste largamente ai margini del processo risorgimentale e della vita dello Stato unitario e sulle quali sembrava imperniarsi, attraverso la rappresentanza dei partiti di massa, la vita della nuova Repubblica.

In questo senso si può affermare che, pur partendo da diverse premesse e pervenendo a diversi risultati, la storiografia «tradizionale» sul movimento cattolico tendeva a confrontarsi prevalentemente con il tema della trasformazione dello Stato liberale oligarchico in Stato repubblicano democratico: in tale direzione venne altresì utilizzata l'analisi gramsciana dei *Quaderni del carcere*, così ricca di spunti sul tema dei contadini, del clero, dell'azione cattolica [3], visti alla luce della nota tesi sul Risorgimento come rivoluzione mancata. Nell'insieme si trattava di una storiografia specialmente attenta alla delineazione di movi-

[1] Cfr. L. VALIANI, *La storiografia italiana sul periodo 1870-1915*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, Milano 1970, vol. II, pp. 675-771; G. SPINI, *Gli studi storico-religiosi sui secoli XVIII-XX*, *Ibidem*, pp. 1249-68.

[2] G. SPINI, *Ibidem*, p. 1250.

[3] Notevoli osservazioni sull'interpretazione gramsciana dei fenomeni politico-religiosi, come l'Azione cattolica e il movimento cattolico, si trovano in H. PORTELLI, *Gramsci et la question religieuse*, Paris 1974.

menti e forze politiche in relazione al loro retroterra sociale e ideologico. Il clerico-moderatismo era considerato un *momento specifico, un tassello molto importante ma tutt'altro che esaustivo,* un punto di passaggio cruciale ma non *definitivo,* della lunga storia del movimento cattolico italiano che pareva concludersi nella nascita e nei successi della DC.

Ciò non impediva, naturalmente, che in sede storica i giudizi sul clerico-moderatismo risultassero fin dal principio fortemente differenziati e che non ci fosse neppure accordo nella definizione e nella delimitazione del fenomeno. Così troviamo l'opinione di G. Candeloro, per il quale di clerico-moderati si può parlare fin dal decennio 1861-70, come forza intermedia tra clericali intransigenti e cattolici liberali, costituita in larga parte da ex-cattolico-liberali depotenziati, per così dire, delle primitive «velleità e speranze di riforma della Chiesa» [4], contrari all'astensionismo elettorale e fautori di una conciliazione meramente politica in senso conservatore tra Stato e Chiesa: si tratterebbe in sostanza di gruppi «cattolici-conservatori», assai vicini, specie in ambito locale, alla destra liberale e venuti specialmente alla ribalta nel primo decennio del pontificato di Leone XIII, per poi declinare rapidamente [5] e quindi riaffiorare e consolidarsi, grazie all'apporto di ex-democratico-cristiani, in età giolittiana [6]. Il filo rosso della storia del clerico-moderatismo sarebbe pertanto rappresentato dalla volontà di questi gruppi cattolici di addivenire a un'alleanza politico-sociale-amministrativa con la borghesia liberale, attenuando le diversità ideologiche a vantaggio di un generale disegno di conservazione e senza proporsi, almeno in termini espliciti, un problema di egemonia e di ricambio della classe dirigente.

[4] G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia,* Roma 1974² (I ed., Roma 1953), p. 121. Un parziale ripensamento delle proprie tesi iniziali sul movimento cattolico, Candeloro lo ha compiuto nella più recente opera complessiva dedicata alla *Storia dell'Italia moderna,* vol. VI, Milano 1970, pp. 58 ss. e 392 ss.
[5] G. CANDELORO, *Il movimento cattolico,* cit., pp. 219 ss.
[6] *Ibidem,* p. 304.

Di avviso tutt'affatto diverso si mostrava invece F. Fonzi. Il quale già nella fortunata opera del 1953 [7] parlava di forze e di «patti» clerico-moderati solo in riferimento all'età giolittiana, scorgendovi, da un lato, il frutto dell'evoluzione in senso legalitario e pienamente costituzionale di uomini e gruppi di origine *intransigente* (evoluzione sollecitata anche dalla formazione di «blocchi popolari» aventi come cemento un anticlericalismo di origine massonica), e, dall'altro lato, il disegno di assumere in proprio, da parte dei cattolici, l'eredità della rivoluzione liberale, trasformando dall'interno l'assetto creato dalla borghesia liberale e con l'intento di sostituire gradatamente all'antica una nuova classe dirigente cristiana e democratica [8]. Anche Fonzi ritiene che i patti clerico-moderati del '900 siano stati in certo modo preparati dalle esperienze di alleanza amministrativa tra liberali conservatori e cattolici; ma, al massimo, risale nel tempo fino al patto clerico-moderato di Milano del 1895, al quale ha dedicato una speciale attenzione nel volume su *Crispi e lo «Stato di Milano»* [9]. Tale patto costituisce, agli occhi di Fonzi, un vero e proprio salto qualitativo rispetto a precedenti accordi tra moderati e cattolici, in quanto inaugura un rapporto da «partito» a «partito», ponendo, sotto le vesti di un'alleanza politica, tutte le premesse per il configurarsi di una concreta alternativa del partito cattolico all'egemonia liberale:

«Il 'clericomoderatismo', scrive Fonzi, è fondato proprio sull'accordo fra le ormai potenti organizzazioni confessionali clericali e il partito liberale. Si tratta cioè dell'incontro, di valore contingente e strumentale, fra due movimenti ben distinti, con diversa natura e ben differenti programmi, del momentaneo accordo tra due autentici partiti, quello clericale e quello moderato. E l'incontro sarà possibile solo quando in Italia esisterà un vero e forte 'partito clericale', cioè soltanto alla fine del secolo scorso. E il clerico-moderatismo solo in apparenza rappresenta il trionfo del conservatorismo e dei cattolici conservatori; certamente questi

[7] F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma 1960², da cui citiamo.
[8] *Ibidem*, pp. 95 e 101.
[9] Milano 1965, pp. 292 ss.

sono spesso presenti nelle liste clerico-moderate, sono spesso eletti e cercano di dare agli accordi un significato nettamente conservatore ed una stabilità durevole, ma in realtà la loro presenza non è necessaria o indispensabile perché i veri contraenti sono i 'liberali moderati' e i 'clericali' organizzati e militanti, mentre a muovere le fila dell'incontro sono spesso uomini di governo provenienti dalla Sinistra... Il 'contratto' clericomoderato milanese del 1895 costituisce davvero un fatto nuovo e storicamente significativo; non rappresenta solo un episodio fra i tanti, nei quali durante l'Ottocento e anche in seguito vediamo cattolici e liberali allearsi e confondersi soprattutto sul piano amministrativo per combattere efficacemente i democratici anticlericali...: si tratta invece di un fenomeno nuovo e diverso, che prenderà il nome di clerico-moderatismo. Sarà costituito dall'accordo fra liberali (sostenuti spesso dal governo) e clericali. Non si fonderà su alleanze fra conservatori divergenti solo in questioni religiose od ecclesiastiche, ma invece su dei 'contratti' fra esponenti autorevoli del liberalismo nazionale e i dirigenti delle organizzazioni cattoliche (papali e intransigenti) dell'Opera dei Congressi, come poi dell'Unione cattolica elettorale. Qui sta la novità dell'esperimento milanese, ripreso nello stesso anno 1895 in tante città italiane, esteso poi al piano politico fra il 1904 e il 1913» [10].

Non che Fonzi neghi la componente conservatrice del clerico-moderatismo [11], ma non è d'accordo nel considerarlo globalmente come il rovesciamento o l'esaurimento degli ideali e dei programmi democratici della prima democrazia cristiana, riconoscendo quindi apertamente «l'importanza anche positiva del periodo clericomoderato» [12], secondo una linea, si può dire, di non cesura tra la democrazia cristiana di fine '800 [13] e il partito popolare.

Quest'ultimo punto sembrava differenziare più nettamente le tesi di Fonzi rispetto a quelle di altri autorevoli storici del movimento cattolico, come Scoppola e De Rosa. Pur con diverse sfumature e partendo da punti di vista non omogenei, per es. in ordine al fenomeno modernista, sia Scoppola sia De Rosa hanno ampiamente rivalutato l'opposizione al clericomoderatismo, soprattutto dei

[10] *Ibidem*, pp. 298-99.
[11] *I cattolici e la società italiana*, cit., p. 100.
[12] *Ibidem*, p. 128.
[13] F. Fonzi, *Dall'intransigentismo alla Democrazia cristiana*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, pp. 323-68.

gruppi murriani, il primo, e di Sturzo, il secondo; e le loro conclusioni storiografiche ne sono risultate conseguentemente condizionate. Non senza alcune sostanziose diversità, dicevamo; ché in Scoppola la linea del cattolicesimo democratico passa tutta al di fuori del clerico-moderatismo (visto come l'incontro del conservatorismo politico-sociale del cattolicesimo liberale e del clericalismo degli intransigenti, sia pur rammodernato), e passa invece attraverso l'esperienza della Lega democratica nazionale [14]; mentre De Rosa tende ad accentuare le differenze tra un clerico-moderatismo in senso proprio, che si esprimerebbe per esempio negli accordi tra i «bergamaschi» e Tittoni per le elezioni politiche del 1904, «operazione di vertice, concepita e realizzata al vertice, senza trattative su punti programmatici» [15], puramente e semplicemente subalterna agli interessi conservatori, ovvero si ritroverebbe nelle posizioni della «Lega lombarda» del Cornaggia, e un clerico-moderatismo alla Meda, più sensibile al tema dell'autonomia programmatica del movimento cattolico e al suo porsi come forza autonomamente organizzata, anche se assomigliante più «a un blocco elettorale costituzionale, che a un partito» [16]. Se l'analisi delle posizioni di Meda sembrerebbe dunque accostare l'interpretazione di De Rosa a quella di Fonzi, non vi è dubbio però che la sua tesi assume come punto di riferimento il discorso di Caltagirone del 1905 di Don Sturzo e dunque privilegia la componente anti-clericomoderata. In ogni caso, per De Rosa ancora all'epoca del Patto Gentiloni risultò

[14] Cfr. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Roma 1957, pp. 100-23; *Il modernismo politico in Italia: la Lega democratica nazionale*, in «Rivista storica italiana», LXIX, 1957, pp. 61-109 (ora in *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna 1966).
[15] G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. I: *Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari 1966, p. 442.
[16] *Ibidem*, p. 462; cfr. anche *Filippo Meda nell'età liberale*, Firenze 1959. Circa il quadro dottrinale e ideologico nel quale si colloca la concezione di «partito» cattolico del Meda cfr. F. Traniello - S. Fontana, *Meda, Murri, Sturzo e alcuni momenti del dibattito sul partito cattolico (1894-1905)*, in *L. Sturzo nella storia d'Italia*, Roma 1973, pp. 677-700.

chiaro che il clerico-moderatismo vero e proprio, quello dei conservatori puri, era lungi dall'ottenere il consenso di molti cattolici militanti, i quali si erano adattati alle circostanze non senza mantenere una precisa carica «anti-trasformistica» [17].

Resta tuttavia come elemento di differenziazione non soltanto nominale tra Candeloro e gli storici d'ispirazione cattolica il fatto che per questi ultimi si può parlare di clerico-moderatismo solo dopo la svolta del '98, salvo il caso precorritore delle elezioni amministrative milanesi del 1895.

Opinioni e tesi per molti versi a sé stanti rispetto agli autori sin qui citati esprimeva, già nella sua famosa *Opposizione cattolica* del 1954, G. Spadolini. Sviluppando l'assunto dell'inconciliabilità di principio tra cattolicesimo e liberalismo, almeno nei termini in cui le due *Weltanschauungen* si qualificarono nell'800, Spadolini accentuava fortemente il carattere di cesura e di svolta del '98, pur riconoscendo nelle elezioni amministrative del 1894-95, e segnatamente in quelle milanesi, «il primo esempio concreto di quelle che sarebbero state le future alleanze *cattolico-moderate,* per resistere all'invadenza socialista, fuori di ogni appoggio e ausilio allo Stato liberale». Come già si vede, proprio per il taglio marcatamente ideologico prescelto, nell'opera spadoliniana trova scarsa rappresentanza la categoria storica del clerico-moderatismo; pur con una certa fluttuazione terminologica, Spadolini preferisce parlare, prima del '98, di clericali e intransigenti da un lato e di cattolici conservatori, cattolici moderati, cattolici conciliatoristi dall'altro, segnalandone con forza tutti gli elementi di differenziazione; mentre, per il periodo giolittiano, egli preferisce attenersi alla definizione di «alleanze cattolico-moderate» o di «intese cattolico-liberali» [18]. In verità, c'è un caso in cui Spadolini fa uso dell'ag-

[17] G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico,* cit., p. 576.
[18] G. Spadolini, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al 98,* Firenze 1954 (ultima ed., Milano 1975), p. 351; *Giolitti e i cattolici (1901-14)*, Firenze 1960, p. VIII.

gettivo clerico-moderato prima del '98 ed è per definire l'Unione cattolica romana e i suoi membri eletti nel consiglio comunale; ma si tratta palesemente di un'eccezione, seppur significativa, che non infirma la tesi di fondo: essere avvenuta «l'inserzione dei cattolici nello Stato unitario attraverso le organizzazioni intransigenti» [19], le quali si sarebbero adattate a un'alleanza tattica con i vecchi nemici liberali, a misura che questi mettevano in soffitta le loro convinzioni più profonde e lasciavano intravvedere a termini più o meno vicini il campo sgombro per una compenetrazione clericale dello Stato. Dunque, nonché essere il segno di una stabile alleanza politica o di una conciliazione ideologica, la fine dell'opposizione cattolica era solo la rinuncia alle vecchie forme del clericalismo temporalista, per un'opera di svuotamento delle «assise di legittimità dello Stato risorgimentale e plebiscitario».

3. La nuova storiografia sul movimento cattolico segna, rispetto a quella che abbiamo brevemente analizzato, un distacco che non è soltanto generazionale. Essa si colloca in un quadro politico e ideologico profondamente mutato, ma anche in un più generale contesto di trasformazione di metodi e di problemi storici. Da un lato essa risente del modo nuovo di porsi della questione cattolica, momento significativo della più ampia crisi politico-sociale della fine degli anni '60, e, in correlazione, del dibattito in corso sul cosiddetto «modello di sviluppo» italiano. Inoltre essa risente, per molti versi, dei contraccolpi della «contestazione» e si muove nel quadro di una ricerca di legittimazione storica alla polemica anti-riformistica. Essa ha dunque un assunto fondamentale, che non riguarda solo il movimento cattolico, ma che qui trova, come si dirà, ampio campo d'applicazione, ed è la individuazione delle componenti strutturali di lungo periodo dello sviluppo capitalistico in Italia, visto come il fattore dominante e unificante della storia degli ultimi cent'anni almeno. Sul piano metodologico, la nuova storiografia si mostra

[19] G. Spadolini, *L'opposizione cattolica*, cit., p. 523.

sensibile all'applicazione all'Italia delle tematiche relative ai rapporti tra sviluppo e sottosviluppo, alla continuità delle strutture economiche e istituzionali, alle caratteristiche del capitalismo finanziario come protagonista dell'età dell'imperialismo.

Va inoltre notato come, nei nuovi indirizzi storiografici (di cui è inutile rilevare la forte carica politico-ideologica, del resto apertamente ammessa), occupi un posto in tutti i sensi centrale il problema del fascismo. Mentre la storiografia «tradizionale», pur divisa nel giudicare il fascismo, partiva dalla convinzione che vi fosse una cesura netta tra l'Italia post-fascista e l'Italia fascista, così come considerava il fascismo un momento di rottura rispetto alla storia dello Stato liberale (e comunque tendeva ad abbracciare un arco di storia che comprendeva al massimo il fascismo [20]), prevale nei più giovani storici la considerazione del fascismo come anello di congiunzione tra Stato liberale e Stato «democristiano», essendosi mantenuta intatta sotto i tre «regimi» la prevalenza delle forze e degli interessi della borghesia e del capitale monopolistico. Anzi, sembra farsi avanti in recenti contributi un'ipotesi interpretativa, propiziata dalle ricerche di Renzo De Felice e dalla sua distinzione tra fascismo come «movimento» e fascismo come «regime» [21], che vede nello stesso fascismo la «vittima», potremmo dire, del rapido consolidarsi dell'assetto capitalistico-borghese dopo la crisi del dopoguerra; sicché l'originaria anima anticapitalistica del fascismo sarebbe stata sacrificata e repressa dalla vittoria delle forze conservatrici più tradizionali, e tra queste, prevalentemente, di quelle legate agli interessi cattolici ed ecclesiastici. Per cui non è tanto nel fascismo che andrebbe ricercata la costante della storia d'Italia, quanto piuttosto nel clerico-moderatismo, inteso appunto co-

[20] In effetti, solo l'opera di Candeloro e quella di Scoppola (*Dal neoguelfismo*, cit.) si concludono con un capitolo sul fascismo, mentre quella di De Rosa si conclude con la fine del Partito popolare e quelle di Fonzi e di Spadolini con l'età giolittiana.
[21] Cfr. R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, Bari 1975.

me alleanza stabile e di lungo periodo tra Chiesa e borghesia capitalistico-finanziaria, giunte a una sorta di intima compenetrazione [22]. Si è dunque in presenza di una estensione cronologica e concettuale della categoria del clerico-moderatismo che a monte viene fatto risalire sino al cuore della storia italiana ottocentesca (mediante una forte attenuazione delle differenze fra cattolici transigenti e intransigenti), mentre, a valle, arriva ad abbracciare le vicende del partito popolare, i rapporti tra cattolicesimo e fascismo, e la storia post-bellica della democrazia cristiana.

Al limite, le conseguenze ultime di una siffatta proiezione storiografica (conseguenze, va detto, non accettate da tutta la storiografia neo-marxista, ma presenti in potenza nei nuovi indirizzi) possono essere la vanificazione sostanziale di alcuni problemi propri della stessa storiografia marxista tradizionale. Prima di tutto potrebbe risultar vanificata la vecchia questione della cosiddetta «riunificazione» o ricomposizione della borghesia italiana nelle sue due componenti, laica e cattolica [23]; il dato strutturale indicherebbe che una vera scissione della borghesia non c'è mai stata o, se c'è stata, va considerata come fenomeno del tutto contingente e di breve momento. In secondo luogo, parrebbe revocato in dubbio il rapporto dialettico tra i modi e le forme politico-organizzative rispetto al dato strutturale; in altri termini, l'uso estensivo della categoria del clerico-moderatismo permetterebbe di trascurare come irrilevanti le differenze, giudicate formali, tra i patti clerico-moderati dell'età giolittiana, il partito popolare, il clerico-fascismo e la democrazia cristiana post-bellica. Sostanzialmente indifferenti sarebbero gli strumenti politici ed ideologici: ciò che resta, e che conta, sarebbe la dominazione della borghesia capitalistica. Infine, si potrebbe ipotizzare la vanificazione della stessa categoria sto-

[22] Cfr. L. MANGONI, *Movimento cattolico e/o questione democristiana*, in «Quaderni storici», 1974 n. 26, pp. 631-43.
[23] È noto, per es., che P. Togliatti interpretava in questo senso i Patti Lateranensi, fin dal saggio sulla *Fine della «questione romana»*, in «Stato operaio», febbraio 1929; cfr. P. G. ZUNINO, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-39)*, Bologna 1975, pp. 300 ss.

rica di «movimento cattolico», a misura che questo viene considerato come una faccia della storia della dominazione borghese in Italia [24]. In questo modo potrebbe dirsi compiuto un intero arco di produzione storica che, partita dall'individuazione di un nuovo «soggetto» di storia, è stata sottoposta, a un dato punto, alla critica di aver «separato» tale soggetto dal contesto della più ampia storia nazionale [25], e vede ora seriamente minacciata l'identità stessa di tale soggetto.

Come si vede, siamo di fronte a sollecitazioni radicali, che vanno a mio avviso discusse con attenzione e che contengono spunti del massimo interesse, se è vero, per esempio, che esse implicano una ridefinizione di movimento cattolico che sembra, in ogni caso, indilazionabile, per la sua constatata genericità e per essere ormai diventata una categoria storica forse troppo acriticamente accettata e usata [26].

4. Tornando ai clerico-moderati e cercando di stringere il tema più da vicino, sembra di poter dire che la polivalenza nell'uso del termine è in parte dipendente dalla relativa ambiguità della sua genesi, che, a quanto sappiamo, non è mai stata indagata *ex professo*. Se infatti, per un verso, è fuori discussione che esso ebbe speciale fortuna in età giolittiana, quando venne usato in senso negativo e polemico da quegli ambienti cattolici, di provenien-

[24] I rischi di un siffatto annegamento della storia del movimento cattolico nella storia del capitalismo sono acutamente rilevati da C. Giovannini, *Come si studia il movimento cattolico*, in «Studi storici», XIV, 1973, pp. 140-46.

[25] La polemica contro una storia «separata» del movimento cattolico ha preso l'avvio dal saggio di G. Sofri, *Sulla storia del partito cattolico. Osservazioni a proposito di due libri recenti*, in «Studi storici», V, 1964, pp. 544-50.

[26] Dubbi in tal senso affiorano in alcune rassegne sull'argomento: L. Villari, *Recenti studi cattolici sulla storia dell'Italia contemporanea*, in «Studi storici», IV, 1963, pp. 123 ss.; M.L. Trebiliani, *La storiografia italiana sul movimento cattolico*, in «Rassegna storica toscana», XIV, 1968, pp. 83 ss.; *Storia del cattolicesimo, della Chiesa, del movimento cattolico italiano nell'età contemporanea*, a cura di G. Verucci, in «Quaderni storici», 1974, n. 26 pp. 559 ss.

za democratico-cristiana, nemici dichiarati dei patti elettorali tra gruppi ed organizzazioni cattoliche e candidati liberali-moderati, è altrettanto certo che il termine non nasce allora, ma appartiene alla polemica ottocentesca degli uomini dell'Estrema anticlericale contro l'accostamento a livello amministrativo di uomini e gruppi cattolici conservatori (ma non sempre «clericali») alle forze della destra liberale moderata [27].

Come si è visto questo scarto cronologico, che investe però una più complessa questione interpretativa, lo si ritrova nella storiografia che si è detta tradizionale sul movimento cattolico; ma permane, sia pure attenuato, anche in alcune delle più significative analisi dell'ultima storiografia.

Questa ha di proprio un più deciso inquadramento del fenomeno clerico-moderato nella formazione del «blocco dominante industriale-agrario»; ma ci sembra che non sia del tutto concorde nella determinazione cronologica di tale sbocco e quindi nella datazione del clerico-moderatismo.

Se prendiamo, per esempio, le relazioni presentate al convegno su *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto* [28], ci si accorge agevolmente che i clerico-moderati vi sono *tout court* assimilati ai cattolici conservatori e conciliatoristi, tanto che i tre termini risultano interscambiabili. Inoltre, poiché il taglio e la metodologia di quei contributi presuppongono in modo esplicito che il problema centrale dell'Italia in cui vivono «intransigenti e clerico-moderati» (costituenti le due facce del movimento cattolico ottocentesco) «non è quello dei rapporti tra i due poteri ecclesiastico e civile, né quello puro e semplice della costruzione di un organismo statuale durevole e unitario, né ancora quello della collocazione di prestigio in un concerto internazionale di potenze, bensì quello dello

[27] Ha richiamato l'attenzione su questo punto M. Belardinelli, nel corso del presente convegno.
[28] Franzina - Isnenghi - Lanaro - Reberschak - Vanzetto, *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico*, Padova 1974.

sviluppo economico»[29], ne risulta che di clerico-moderatismo si può e si deve parlare a partire dagli anni '70, da quando cioè incominciano ad operare e a «teorizzare» gli uomini considerati più rappresentativi di tale tendenza: Alessandro Rossi, Vincenzo Stefano Breda, Fedele Lampertico.

In realtà le tesi interpretative avanzate in quella sede, ma sostenute da una più larga cerchia di studiosi e ribadite anche in altre ricerche[30], non si limitano certo ad applicare la definizione del clerico-moderatismo a un periodo che precede di molto gli ultimi anni del secolo (collocandosi quindi sulle orme del Candeloro, ma con motivazioni e accezioni alquanto diverse), ma puntano sostanzialmente ad altri tre risultati: a dimostrare l'organica complementarità dei «clerico-moderati» e degli intransigenti in ordine al tema dello sviluppo economico-sociale; a dimostrare la piena omogeneità di tali forze rispetto al più ampio blocco protezionista-imperialista, a livello politico, economico e culturale, destinato a dominare lo sviluppo italiano nell'ultimo ventennio del secolo e oltre; infine, a sostenere che la tipologia veneta dello sviluppo capitalistico risulterebbe estensibile, nelle sue componenti e modalità fondamentali, all'insieme dello sviluppo capitalistico italiano.

Se non andiamo errati, il cuore di un siffatto argomentare va ricercato nella convinzione, ampiamente ribadita, che i temi e le forme del «cattolicesimo sociale» (ritenute sostanzialmente identiche negli intransigenti e nei cattolici moderati) risultassero strettamente «funzionali», come suol dirsi, al tipo di sviluppo economico italiano, fondato sul sotto-consumo, sulla permeabilità tra agricoltura e industria (il che gli avrebbe dato una specifica vena-

[29] E. Franzina, *Intransigenti e clerico-moderati nella società veneta di fine 800, Ibidem,* pp. 58-59.
[30] M. Sabbatini, *Profilo politico dei clericali veneti (1866-1931),* Padova 1962²; S. Lanaro, *Intorno ai cattolici veneti e alle elezioni amministrative (1872-1889),* in «Archivio veneto», XCIII, 1971, pp. 65-108; del medesimo *Nazionalismo e ideologia del blocco corporativo-protezionista in Italia,* in «Ideologie», I, 1967, pp. 36-93.

tura ruralistica), sull'incremento dell'emigrazione, su un processo d'accumulazione affidato al convogliamento diretto del risparmio popolare alle società anonime, e via discorrendo. In altri termini il «cattolicesimo sociale», in tutte le sue forme, sia teoriche sia pratiche, avrebbe rappresentato una di quelle «medicine ideologiche», come le ha definite il Gerschenkron, capaci di garantire una fondamentale stabilità di rapporti sociali in chiave autoritaria e conservatrice, specialmente utili in paesi, come l'Italia, affacciatisi in ritardo alle soglie dell'industrializzazione. Una medicina sociale: non l'unica, ma, par di capire, la più valida e diffusa ed efficace.

In questo senso, dunque, il clerico-moderatismo si accinge a diventare, come si diceva più sopra, la chiave di volta del modello di sviluppo della società italiana a partire dal momento cruciale dell'avvio dell'industrializzazione. Questa tesi si presenta con il fascino indubbio di un discorso compiuto e pressoché onnicomprensivo e porta vari elementi di fondata critica rispetto, per esempio, alle troppo frettolose patenti di socialità, un po' astratta, attribuite spesso indiscriminatamente al movimento cattolico specie intransigente. Tuttavia apre vari interrogativi.

Ammesso che la formazione, anche soltanto germinale, del famoso «blocco storico» protezionista possa essere così retrodatata, lascia perplessi l'uso alquanto disinvolto del criterio della consonanza «oggettiva» o «inconsapevole», rispetto a certi processi di trasformazione economico-sociale, applicata a un arco di posizioni ideologiche e pratiche non così evidentemente omogenee. Non pare, per esempio, che la discriminante liberismo-protezionismo possa riassumere ed esaurire un'altra discriminante, quella fra statalismo e antistatalismo, che tocca da vicino il mondo cattolico e che finisce per rimandare, almeno in parte, ai temi «istituzionali» dei rapporti tra Stato e Chiesa. D'altra parte, appunto sul grande tema dello Stato e dei suoi rapporti con la vita economica e sociale e con le amministrazioni locali non solo è possibile rilevare posizioni eterogenee e mutevoli in ambito cattolico, sia pure nella cornice di una

comune matrice *antistatalistica* (ben rappresentata dal Toniolo [31]), ma, a maggior ragione, aspetti di netta differenziazione rispetto ad altre componenti del cosiddetto blocco storico, decisamente *stataliste* magari sotto l'etichetta del «socialismo di Stato».

Inoltre l'allargamento dello schieramento borghese protezionista può presentare il rischio non indifferente di offrire una spiegazione che prova troppo, e quindi, storicamente, prova poco o nulla. Intendiamo richiamare l'attenzione, da una lato, sulla possibilità che i criteri secondo i quali tale schieramento viene definito finiscano per comprendervi pressoché tutte le forze politiche e sociali dell'Italia di fine secolo, non esclusa una buona parte del movimento socialista: sicché, alla fin fine, ne risulterebbero esclusi solo i nostalgici (oggi un po' compatiti) di un ordinamento liberale-liberista; dall'altro lato vorremmo osservare come la piena acquisizione del movimento cattolico nel suo complesso, al di là delle «apparenti» differenziazioni ideologiche, all'insieme delle forze borghesi protagoniste del processo di industrializzazione capitalistica possa essere inteso come il riconoscimento di un apporto fondamentale alla «modernizzazione» del paese dato dai cattolici, purché ci si ponga in un'ottica un po' diversa. Come può essere, per esempio quella di G. Are [32], per il quale il *primum* della società italiana non poteva non essere il raggiungimento a qualsiasi costo delle basi materiali e culturali dell'industrializzazione; ovvero anche di V. Castronovo, per il quale i veri vincitori della battaglia protezionista non furono gli agrari ma «gli esponenti del nascente industrialismo italiano» [33].

Insomma, la scelta di un Alessandro Rossi [34] a emblema

[31] Cfr. C. Brezzi, *Cristiano sociali e intransigenti,* Roma 1971.
[32] Cfr. G. Are, *Alla ricerca di una filosofia dell'industrializzazione nella cultura e nei programmi politici in Italia,* in «Nuova rivista storica», LIII, 1969, pp. 70-109; del medesimo *La storiografia sullo sviluppo industriale italiano e le sue ripercussioni nell'età dell'imperialismo,* in «Clio», X, 1974, pp. 207-302.
[33] V. Castronovo, *La storia economica,* in *Storia d'Italia,* vol. IV: *Dall'Unità ad oggi,* Torino 1975, pp. 101 ss.
[34] Sul Rossi la storiografia ha prodotto di recente una vera e propria

del clerico-moderatismo e il riconoscimento delle sue capacità egemoniche e di *leadership* sull'insieme delle forze del cattolicesimo organizzato (compresi i fratelli Scotton) può apparire eccessivamente benevola a chi è convinto della consistenza di una situazione di arretratezza, non solo *pre* ma pure *anti*-capitalistica di una buona parte dell'intransigentismo cattolico, ed è piuttosto propenso a distinguere caso per caso.

Tutto questo, in ogni caso, serve a sottolineare come la problematica del convegno padovano tocchi un nodo storico di indubbia rilevanza. Comunque lo si voglia giudicare, il senso di quei contributi sta nell'anticipare a molto prima del fatidico '98 la «riunificazione» di fatto tra le due anime del cattolicesimo italiano, sotto la guida della strategia clerico-moderata. Tale prospettiva era stata però anticipata, non senza una certa differenza di argomentazioni e di periodizzazioni, da altri due significativi contributi che toccano il nostro tema.

5. Il saggio di Ganapini sul «nazionalismo cattolico» [35] non si preoccupa in realtà di definire il clerico-moderatismo. Il termine è per l'autore sinonimo di cattolicesimo conciliatorista e di cattolicesimo conservatore, e ricorre nell'opera assai meno frequentemente degli altri due. Inoltre, dato il carattere «sovrastrutturale» ed essenzialmente ideologico della sua indagine, Ganapini, a differenza dei giovani storici «padovani», non ritiene trascurabile, alme-

inflazione di studi: cfr. tra gli altri: M. SABBATINI, *Formazione e ideologie della classe industriale in Italia,* I: *L'impresa industriale e l'ideologia imprenditoriale di A. Rossi,* in «Ideologie», IV, 1970, pp. 160 ss.; L. AVAGLIANO, *A. Rossi e le origini dell'Italia industriale,* Napoli 1970; E. FRANZINA, *Alle origini dell'Italia industriale: Ideologia e impresa in A. Rossi,* in «Classe», III, 1971, pp. 179 ss.; G. BAGLIONI, *La costruzione di un paternalismo organico nel pensiero di un imprenditore italiano d'eccezione: A. Rossi,* in «Studi di sociologia», IX, 1971, pp. 289 ss. (ora in *L'ideologia della borghesia industriale nell'Italia liberale,* Torino 1974, pp. 232 ss.); S. LANARO, *Napolitano,* cit., e *Mercantilismo agrario e formazione del capitale nel pensiero di A. Rossi,* in «Quaderni storici», VI, 1971, pp. 48-156.

[35] L. GANAPINI, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914,* Bari 1970.

no per il ventennio post-unitario, la distanza tra gli intransigenti e i conciliatoristi [36].

D'altra parte egli è consapevole della presenza, tra i conciliatoristi, di una tendenza, per così dire, jaciniana, fautrice di una politica di raccoglimento e di piede di casa; così come si mostra sensibile interprete dei temi dell'internazionalismo pacifista filo-papale, quali si trovano specialmente in Toniolo [37]. Ma la tesi principale del suo lavoro si ricollega e corrobora quella della partecipazione dei cattolici al blocco protezionista-imperialista per due tratti essenziali: perché individua nella politica coloniale, dopo Dogali, il più significativo terreno d'incontro (esplicito per i conciliatoristi, potenziale per gli intransigenti) tra movimento cattolico e borghesia dominante; e perché indica nei cattolici conciliatoristi o clerico-moderati, che dir si voglia, i reali precursori di un indirizzo politico-ideologico-religioso che avrebbe coinvolto in epoca giolittiana la quasi totalità del mondo cattolico organizzato. Anche per Ganapini, il '98 non avrebbe fatto altro che sancire il compimento di un processo che aveva le sue radici nell'epoca crispina (e che costrinse taluni gruppi cattolici a vere e proprie palinodie, per es. sul tema della Triplice alleanza). Questa è in sostanza anche l'opinione, espressa non senza qualche ulteriore elemento di differenziazione da Mario G. Rossi nel suo fortunato saggio su *Movimento cattolico e capitale finanziario: appunti sulla genesi del blocco clerico-moderato* [38], preludio a un più ampio studio su *Movimento cattolico e classe operaia nella crisi del sistema giolittiano*, di cui risulta prossima la pubblicazione [39].

Secondo Rossi il clerico-moderatismo rappresenta un mo-

[36] *Ibidem*, pp. 41 ss. Importanti annotazioni sul tema della posizione del gruppo conciliatorista della «Rassegna Nazionale» circa le questioni internazionali, in O. CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Bologna 1971.
[37] *Ibidem*, p. 73.
[38] In «Studi storici», XIII, 1972, pp. 249-88.
[39] Abbiamo potuto consultare l'opera, in edizione provvisoria, per gentile concessione dell'autore, che qui ringraziamo (titolo definitivo: *Le origini del partito cattolico*, Roma 1977).

mento cruciale della formazione di un *nuovo* blocco storico delle classi dominanti fondato su specifici fattori strutturali e segnatamente caratterizzato dalla compenetrazione tra capitalismo (in specie finanziario) laico e cattolico [40]. Tale processo è tanto più significativo in quanto l'ideologia e la prassi del movimento cattolico risulterebbero perfettamente funzionali al tipo di sviluppo industriale italiano, secondo i moduli ai quali si è fatto cenno in precedenza e che fanno riferimento al modello «arretrato» proprio nel nostro paese.

Rossi conduce pertanto un'analisi del fenomeno di compenetrazione economica e sociale tra borghesia nazionale dominante e movimento cattolico, considerandola premessa e condizione del «clerico-moderatismo sul piano politico» [41].

Ma, a guardar bene, l'uso della categoria del clerico-moderatismo per indicare sia la partecipazione dei cattolici al «nuovo» blocco industriale-agrario sia l'alleanza politica tra cattolici e liberali, nel quadro del disegno giolittiano, crea qualche problema interpretativo. Infatti, da un punto di vista strutturale, il clerico-moderatismo viene assunto come fenomeno di lungo periodo, che precede e sopravvive al giolittismo: in questo senso il titolo del saggio di Rossi, che fa riferimento alla «genesi» del blocco clerico-moderato e che si spinge però ad abbracciare tutto il periodo giolittiano, soffermandosi anzi più diffusamente su di esso, andrebbe inteso nel senso che anche l'età giolittiana appartiene alla genesi o per lo meno agli inizi di una più lunga storia. Comunque, di clerico-moderatismo in senso strutturale si potrebbe parlare anche prima di Giolitti, e in opposizione, almeno ideologica, all'intransigentismo [42].

Peraltro il saggio di Rossi può dar luogo anche ad un'altra lettura, parzialmente in contrasto con il titolo (chè sembrerebbe limitare la prospettiva dell'autore al periodo.

[40] M. G. Rossi, *Movimento cattolico e capitale finanziario*, cit., p. 256.
[41] *Ibidem*, pp. 258-59.
[42] *Ibidem*, p. 272.

della «genesi»), ma che a noi pare più persuasiva. Secondo questa lettura, di clerico-moderatismo in senso proprio e pieno si potrebbe parlare solo quando esso si manifesta a livello politico con le alleanze tra cattolici e moderati su scala generale: per cui i veri protagonisti della vicenda sarebbero «gli *intransigenti divenuti clerico-moderati* per la paura della rivoluzione sociale» [43]. In tal senso l'interpretazione di Rossi si riaccosterebbe nel fondo, sia pur con segno diverso, alle tesi di Fonzi, di Spadolini e altri, riconoscendo nel '98 il vero punto di svolta politica e nelle elezioni amministrative milanesi del '95 la sua immediata preparazione [44].

Ciò sta a dimostrare, a nostro parere, le difficoltà che possono derivare dall'uso di una stessa categoria storica per definire sia fenomeni strutturali, sia fenomeni politici, soprattutto da parte di chi, come Rossi, non sembra disposto a sacrificare troppo frettolosamente l'una dimensione all'altra. In effetti, pur servendosi anch'egli largamente della tesi del blocco industriale-agrario (su cui torneremo brevemente appresso), Mario G. Rossi non è insensibile né al problema delle periodizzazioni, che per noi resta cruciale, né a quello della composizione reale del blocco dominante.

Se abbiamo letto con attenzione, Rossi delinea la formazione del nuovo blocco dominante borghese secondo quattro periodi. Il primo periodo, dei primi decenni post-unitari, vede bensì alcuni elementi di convergenza tra gli interessi cattolici e la borghesia nazionale, ma in dimensione quantitativamente limitata, che «in ultima analisi si traduce in differenza qualitativa rispetto alla realtà del periodo successivo» [45]. Il secondo periodo, della «genesi» in senso stretto, a livello strutturale, corrisponde al perio-

[43] *Ibidem*, p. 254.
[44] *Ibidem*, p. 268. Questa periodizzazione, riferita alla «ricomposizione» della borghesia laica e cattolica, è adottata anche in sostanza dal recente volume di U. LEVRA, *Il colpo di stato della borghesia. La crisi politica di fine secolo in Italia (1896-1900)*, Milano 1975, pp. 198 ss.
[45] M. G. ROSSI, *Movimento cattolico e capitale finanziario*, cit. p. 261.

do che «viene comunemente indicato come quello del decollo industriale in Italia» [46], inaugurato dalla formazione del blocco industriale-agrario intorno alla politica protezionista varata nel 1887. Il terzo periodo, quello dell'egemonia giolittiana, inizia dal '98 e vede i cattolici aderire progressivamente alla strategia clerico-moderata. Il quarto e ultimo periodo, susseguente alla crisi del 1907, vede non soltanto una rapida accelerazione dell'inserimento dei cattolici «in tutti i gangli dell'economia e *del* loro collegamento con i gruppi capitalistici dominanti» [47], ma una più spiccata tendenza della borghesia cattolica a identificarsi con i settori colonialisti e imperialisti della borghesia nazionale; sì che Rossi parla, con significativo mutamento terminologico, di clerico-nazionali.

Quanto alla composizione del blocco storico dominante, Rossi ammette che non si tratti di una «struttura monolitica», né che abbia confini politici rigorosamente delimitati, ma ritiene che «i contrasti interoligarchici... non sono riconducibili a precise discriminanti ideologico-politiche... per cui l'individuazione, nella somma di processi che costituiscono la vicenda del clerico-moderatismo, di caratteristiche autonome e quasi di una collocazione separata dei gruppi dirigenti del movimento cattolico, rispetto alle scelte operate dalla borghesia laica, appare sostanzialmente artificiosa e comunque secondaria» [48]. Ma, anche ammesso che ciò sia vero (che cioè la compenetrazione tra borghesia laica e cattolica si sia a tal punto consolidata nei primi anni del secolo da non permettere più alcuna distinzione sostanziale), non sembra tuttavia si possa affermare che il problema risulti definitivamente risolto; semmai esso risulta parzialmente spostato, stando almeno alle più recenti revisioni critiche, provenienti anche da parte marxista, circa la tesi tradizionale del blocco industriale-agrario.

In altri termini: ammesso che la saldatura della borghe-

[46] *Ibidem*, p. 259.
[47] *Ibidem*, p. 274.
[48] *Ibidem* p. 284.

sia si sia compiuta senza residui in epoca giolittiana e ammessa l'esistenza oggettiva di un blocco di forze capitalistiche, non monolitico, ma sicuramente omogeneo e unitario, il conto torna. Ma a misura che si rimette in discussione tale omogeneità, sarà nuovamente necessario distinguere all'interno stesso delle forze cattoliche, almeno in relazione ai diversi settori della borghesia nazionale a cui esse fanno di volta in volta riferimento: con la conseguenza probabile di dover ancora sottodistinguere all'interno dei vari settori anche in funzione di una diversa collocazione politico-ideologica (e in questo senso la storiografia sul movimento cattolico riacquisterebbe un suo nuovo ambito di «autonomia», il che non significa separazione o isolamento). Naturalmente questo discorso potrebbe essere più agevolmente condotto a livello politico e sovrastrutturale, in riferimento, per far solo un esempio, all'adesione di forze cattoliche al blocco giolittiano ovvero a quello salandrino [49]. Ma neppure può essere trascurata l'analisi strutturale che, se non erriamo, vanno tentando alcuni storici dell'economia. Si veda, per fare un esempio, l'approccio critico alla tesi del blocco storico operato dal già citato saggio di Castronovo; il quale non solo parla di una alleanza più tattica che strategica tra proprietà terriera e interessi industriali intorno al protezionismo, sostenendo l'esistenza di una *pluralità* di blocchi sociali protezionisti [50], ma anche richiama il significato profondamente innovatore della nascita di una moderna borghesia imprenditoriale, decisamente anti-crispina, destinata a porsi come «nuova classe» in epoca giolittiana e la cui esistenza è specialmente percepibile nel triangolo industriale (e non nel Veneto o altrove). Se questo è vero, come si pongono i cattolici rispetto a queste nuove forze emergenti? Fino a che punto e in quali zone risultano ad esse collegati e quale resistenza oppone invece a tali collegamenti l'organizzazione cattolica nel suo complesso? Certo è che lo stesso fenomeno clerico-moderato potrebbe risul-

[49] Cfr. per es. l'intervento di B. VIGEZZI, in *Benedetto XV, i cattolici e la I guerra mondiale*, Roma 1963, pp. 286-301.
[50] V. CASTRONOVO, *La storia economica*, cit., p. 100.

tare in quest'ottica nient'affatto omogeneo, neppure a un livello d'analisi strutturale.

Il punto, dunque, finisce per essere ancora quello della via italiana allo sviluppo industriale: processo storico che solo da poco è analizzato in tutte le sue facce e fasi e componenti, con diversità di opinioni che attengono persino alla sua data d'inizio e alla sua genesi. Sicché, riferendoci alla tesi di Rossi, ci si potrebbe chiedere se come punto di svolta debbano essere indicati correttamente i provvedimenti protezionistici del 1887 e non invece la fine del ciclo depressivo dell'economia: il che permetterebbe di avvicinare sensibilmente, in termini cronologici, la genesi strutturale del clerico-moderatismo alla sua manifestazione politica.

Queste osservazioni, riteniamo, confermano l'importanza del contributo di Rossi e del notevole sforzo da lui fatto per ricondurre il movimento cattolico nell'ambito della più generale storia socio-economica italiana; il che costituisce un'occasione di ripensamento e di rilancio di una tematica che minacciava di afflosciarsi e di sminuzzarsi. Del resto, quando Rossi abbandona il problema della «genesi» e si mette nel mare aperto dell'età giolittiana e del decollo industriale ormai in atto, la sua ricerca acquista di polso e di spessore, come appare dal già ricordato studio su *Movimento cattolico e classe operaia,* i cui risultati sono parzialmente sintetizzati nel saggio *Movimento cattolico e lotte sociali nell'età giolittiana* [51].

In particolare questi contributi di Rossi ci sembrano segnalarsi per due aspetti. In primo luogo l'ampia e sistematica ricostruzione della vita e della crescita dell'organizzazione bancaria cattolica e delle sue vicende finanziarie e politiche. Se ne ricava una mappa molto articolata di interessi economici e imprenditoriali di tutto rispetto, le cui vicende sono seguite in relazione al complessivo conso-

[51] In «Rassegna storica toscana», XXI, 1975, pp. 21-48. Per una discussione critica sul periodo giolittiano rimandiamo a F. De Felice, *L'età giolittiana*, in «Studi storici», X, 1969, pp. 125 ss.

lidamento del capitalismo finanziario e ai suoi orientamenti politici (guerra di Libia, imperialismo ecc.).

In secondo luogo Rossi compie un'indagine sullo sviluppo e la composizione del sindacalismo cattolico e delle analoghe organizzazioni di massa, pervenendo a due conclusioni tra loro correlate: la scarsa presenza del sindacalismo cattolico tra la classe operaia di fabbrica, in termini quantitativi (presenza che tende a stabilizzarsi nel 1907-10) a vantaggio di un'incidenza crescente tra ceti piccolo-borghesi e impiegatizi (ma con la cospicua eccezione della mano d'opera operaia femminile); e la funzione di sostanziale supporto che il sindacalismo bianco è chiamato a svolgere rispetto alla strategia clerico-moderata, cui fornisce, di fatto, una base di massa. Quest'ultimo punto risulterebbe confermato e avvalorato se l'attenzione si sposta nel settore contadino, zona d'elezione del movimento cattolico. Qui, «attraverso la mediazione della rete bancaria cattolica, delle casse rurali, delle unioni agricole, delle assicurazioni contro gli incendi e la mortalità del bestiame», istituti e organismi che continuavano ad essere preminenti sulle leghe di resistenza, si compiva quasi dovunque «la saldatura fra le masse contadine e gli interessi economici e politici della proprietà terriera cattolica e moderata» [52].

Nell'insieme, dunque, anche il movimento sindacale o parasindacale cattolico si sarebbe mosso nel quadro del clerico-moderatismo, di cui anzi avrebbe rappresentato la faccia popolare e le radici di massa, rientrando a pieno titolo in quel blocco conservatore, a sfondo nazionalistico e produttivistico, emerso con forza inusitata di fronte al radicalizzarsi della lotta di classe nel biennio 1913-14, quando l'opzione antisocialista e l'impegno messo in atto per dare al sindacalismo cattolico un'organizzazione unitaria, sul modello tradeunionistico o tedesco, indicherebbe la definitiva acquisizione del movimento cattolico al modello di sviluppo capitalistico italiano.

[52] M. G. Rossi, *Movimento cattolico e lotte sociali,* cit., p. 42.

La tesi di Rossi, ha, come si vede, il grande pregio della coerenza interna ed è suffragata da una solida documentazione. Va inoltre segnalato che lo stesso autore è ben consapevole che la delineazione di una fondamentale linea di forza o di tendenza non chiude il discorso sulla permanenza di una «controtendenza» socialcristiana, di Miglioli e altri, che ebbe qualche esito anche sul piano politico ed elettorale. Ma a parte il significativo riconoscimento dell'esistenza di tali margini non integrati nel blocco clerico-conservatore (ed anzi ormai clerico-nazionale), vien da chiedersi se l'adozione della categoria del clerico-moderatismo come momento unificante dell'insieme del movimento cattolico e come componente essenziale del blocco dominante capitalistico non finisca per far sottovalutare i processi potenzialmente e talora effettivamente innovativi emergenti nel movimento cattolico in età giolittiana. In particolare ci riferiamo agli elementi di tensione di cui il sindacalismo cattolico, con tutti i suoi limiti giustamente rilevati, era portatore nei riguardi, per es., di un apparato ecclesiastico, ancora legato a una visione strettamente confessionalistica e che tendeva a scorgere nel sindacalismo in quanto tale un pericoloso cedimento al socialismo [53] (e del resto andrebbe a nostro avviso sfatata anche la vera e propria leggenda di un pieno appoggio dei vertici vaticani alle forze clerico-moderate, che furono a lungo sospettate in certi loro settori di semi-modernismo e difese, semmai, da alcuni vescovi, come il Ferrari a Milano e il Richelmy a Torino). In secondo luogo ci si chiede se la crescita relativa di un movimento sindacale bianco, certo non rivoluzionario né socialista, non debba esser vista anche come il segno dell'emergere di un fattore di modifica dell'assetto sociale in senso riformistico, che rappresentava tuttavia un dato nuovo con cui anche i settori della borghesia finanziaria e industriale cattolica sarebbero stati chiamati a fare i conti. Naturalmente siamo ben lontani ancora dall'idea di un'unità sindacale o

[53] Cfr. E. POULAT, *La dernière bataille du Pontificat de Pie X*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXV, 1971, pp. 83-107.

di classe; ma non sembra del tutto persuasiva l'ottica secondo cui l'antisocialismo del movimento sindacale cattolico lo riportava necessariamente nella logica e nella strategia del blocco borghese dominante. Certo è, in ogni caso, che le stesse tesi di Rossi sollecitano ad altre verifiche, specialmente sul piano locale.

6. Se le ricerche del gruppo di storici veneti traggono il loro precipuo interesse dalle peculiarità socio-religiose della regione, sembrerebbe, a rigor di logica, che una verifica più persuasiva e pertinente del coinvolgimento del movimento cattolico nel processo di trasformazione capitalistico e industriale dell'Italia avrebbe dovuto essere tentata in quelle regioni in cui tale processo si è manifestato nelle forme più acute e dirompenti: cioè nel triangolo industriale. Non ci sembra che ciò sia avvenuto; anzi arriveremmo a dire che la storiografia attenta ai fenomeni «strutturali» del movimento cattolico ha fatto pochi passi proprio in questa zona di più accelerata industrializzazione. Quasi nulla si sa di ciò che è accaduto nell'area genovese, che apparirebbe invece molto interessante. Poco si sa dell'area milanese per il periodo giolittiano [54]. Qualcosa, ma ancora troppo poco, dell'area piemontese [55].

Tuttavia, per questa ultima, abbiamo uno studio di M. L. Salvadori [56] che ci permette qualche considerazione conclusiva.

La ricerca di Salvadori ci riporta, per molti aspetti, a un

[54] Infatti, sia i contributi raccolti nel «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico», sia il recente studio di L. OSNAGHI DODI, *L'azione sociale dei cattolici nel milanese,* Milano 1974, si fermano al 1904.
[55] Ricorderemo, in particolare, G. FALCO, *L'organizzazione bancaria cattolica in Piemonte (1909-1919). Contributo alla documentazione*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXVII, 1969, pp. 643-713; M. ABRATE, *La lotta sindacale nella industrializzazione in Italia,* Torino 1967; e, di taglio più religioso e culturale, S. SOAVE, *Fermenti modernistici e democrazia cristiana in Piemonte*, Torino 1975. Sul tema rinvio a F. TRANIELLO, *Sulle origini del movimento cattolico in Piemonte,* in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1976, pp. 406-20.
[56] *Il movimento cattolico a Torino (1911-1915)*, Torino 1969.

tipo di storiografia che abbiamo definito tradizionale sul movimento cattolico. I suoi interessi sono, nel senso più pieno, politici. Il suo problema non è quello dei meccanismi socio-economici d'inserimento del movimento cattolico nel sistema capitalistico, che costituisce semmai un dato di partenza[57], bensì i meccanismi di crescita e di radicamento di un forte «partito» clericale, destinato a sostituire la classe politica liberale e ad impadronirsi del potere. Se Rossi si è posto alla ricerca della genesi del clerico-moderatismo, Salvadori ha ricercato, nel cuore dell'età giolittiana, la genesi del partito popolare, o forse, più propriamente, del predominio democristiano postfascista. In tal senso il suo studio risente palesemente del dibattito sulla compenetrazione tra movimento cattolico e Stato italiano, più assai di quanto non si curi della questione dei nessi tra movimento cattolico e sviluppo capitalistico.

La sua interpretazione del clerico-moderatismo (termine di cui fa un uso molto parco, preferendo parlare di alleanze clerico-liberali) è incentrata sull'idea che si trattasse, nel fondo, di una contingente collusione elettorale, di uno strumento tattico di cui i cattolici in quanto tali si servirono per porre la propria candidatura alla direzione politica dello Stato, senza rinunciare minimamente alla propria autonomia di partito, organicamente compaginato, e nella consapevole prospettiva di scalzare quanto prima i liberali. In certo senso, la tesi di Salvadori ricupera quella di Fonzi; ma con una sostanziale differenza. Mentre per Fonzi l'inserimento dei clericali nella compagine politico-statuale attuata mediante i patti clerico-moderati è visto sotto il segno di una trasformazione democratica dello Stato liberale, per Salvadori si tratta di un puro e semplice processo di sostituzione di un determinato personale dirigente a un altro, operato mediante l'uso di una moderna organizzazione partitica di massa, che si contrappone specularmente al partito socialista.

[57] *Ibidem*, p. 6.

Ma l'aver tenuto il partito socialista come termine costante di confronto, sul piano ideologico e organizzativo, del movimento cattolico, ha probabilmente indotto Salvadori ad attribuire a questo strutture e peculiarità storicamente alquanto contestabili. *In realtà, l'insistenza di Salvadori* sul motivo dell'autonomia del partito clericale si fonda su un duplice ordine di argomentazioni. Le prime, più insistite, si rifanno alla forza e alla capillarità dell'organizzazione cattolica, capace di raccogliere e unificare tendenze, interessi e ceti diversi e di accompagnare i suoi membri dalla culla alla tomba [58]. Le seconde attengono invece alla salvaguardia di un proprio originale patrimonio ideologico, costituente il cemento dell'intero movimento. Ma sia per il primo che per il secondo aspetto è facile osservare che le strutture realmente portanti avrebbero dovuto essere ricercate piuttosto a livello di organizzazione ecclesiastica [59], la cui capillarità e capacità di condizionamento sociale erano ben superiori alle talora fantomatiche istituzioni del movimento cattolico. Insomma, sembra a noi che proprio l'opzione clerico-moderata era il segno di una obiettiva carenza di autonomia del movimento cattolico, sia nei riguardi della classe politica liberale sia nei riguardi della Chiesa. Infatti ogniqualvolta il movimento cattolico torinese dell'epoca si trova di fronte a scelte decisive, sul piano propriamente politico-amministrativo, dove l'autorità della Chiesa era inevitabilmente sentita come meno vincolante e comunque meno competente, risulta difficile riscontrare le tracce di un proprio progetto politico non puramente «difensivo» dei cattolici, i quali al contrario risultano altamente condizionati dai loro compagni di viaggio. Se fosse vero, come sostiene Salvadori, che il partito clericale era ormai maturo, in quanto dotato di una propria organizzazione e di un proprio programma, per prendere il potere (cioè per porsi come for-

[58] *Ibidem*, p. 89.
[59] Un cenno in proposito si trova in C. GIOVANNINI, *Contributi alla storia del clerico-moderatismo*, in «Quaderni storici», 1974, n. 26, p. 601, ma non è sviluppato; cfr. anche D. MENOZZI, *Orientamenti pastorali nella prima industrializzazione torinese*, in «Annali della Fondazione Einaudi», V, 1971, pp. 191-235.

za egemonica sul piano locale e nazionale) sin dall'epoca giolittiana, e in una città come Torino, dove le condizioni generali erano certamente assai meno vantaggiose per i cattolici rispetto ad altre regioni italiane, non si capisce perché ciò accadde solo quarant'anni dopo; né perché la Chiesa abbandonò nel primo dopoguerra una così articolata e funzionale arma da guerra come sembrerebbe essere stato il «partito clericale». D'altro canto lo stesso Salvadori, battendo il chiodo della forza organizzativa dei cattolici, non arriva mai a spiegare quali fossero le finalità positive, le ipotesi politiche su cui tale movimento si veniva costruendo. Questo perché dal suo quadro, pur disegnato con mano maestra, manca uno degli interlocutori principali, costituito dalla istituzione ecclesiastica; e inoltre perché l'autore non sembra mai interrogarsi sull'uso che i clericali avrebbero fatto o potuto fare del potere se l'avessero conquistato.

Queste ultime annotazioni ci sembrano confermare la relativa parzialità di ogni prospettiva storiografica sul movimento cattolico che pretenda di ricondurlo, troppo drasticamente, ad una sua sola dimensione, quella economica o quella politico-partitica, trascurando il suo radicamento in una più complessa realtà ecclesiastica. Ciò non significa negare la fecondità degli indirizzi storici sopra analizzati; ma annotare che i problemi da essi sollevati richiedono un parallelo e complementare ripensamento sul versante religioso-ecclesiastico.

Il cattolicesimo politico e sociale nell'Austria-Ungheria degli anni 1870-1914

di *Adam Wandruszka*

Se il 1870 fu un anno che fece epoca nella storia del cattolicesimo mondiale a causa di avvenimenti quali il Concilio Vaticano I, la proclamazione del dogma dell'infallibilità del papa, la fine dello Stato della Chiesa, esso lo fu anche per i cattolici della monarchia austro-ungarica, ed in modo del tutto speciale, a causa della rottura del concordato del 1855, avvenuta il 30 luglio 1870, in stretto collegamento con il Vaticano I e il dogma dell'infallibilità. Infatti, se questo concordato, già incrinato in punti essenziali dalle leggi elaborate dal «ministero borghese» (*Bürgerministerium*) liberale ed approvate dalla maggioranza del consiglio dei ministri, e soprattutto dalle «leggi di maggio» sul matrimonio, l'istruzione, i rapporti interconfessionali, sanzionate dall'imperatore il 25 maggio 1868 e dalla legge sull'«istruzione del popolo dell'Impero» del 14 maggio 1869, aveva perso da tempo parte del suo significato, proprio ora il dogma sull'infallibilità offrì al cancelliere imperiale conte Beust e al governo austriaco il pretesto, certamente molto fragile dal punto di vista giuridico, di *invalidare il concordato, con la motivazione* che, attraverso il nuovo dogma, la natura di uno dei due contraenti sarebbe stata sostanzialmente mutata. L'imperatore Francesco Giuseppe, che si era sempre e risolutamente opposto alla rottura del concordato, si decise ora a questo passo ed alla sua discutibile motivazione, impressionato dallo stato di profonda delusione ed esasperazione con cui erano tornati da Roma i vescovi austriaci, dissenzien-

Questa relazione, letta in tedesco, è stata tradotta da Anna Paola Martinelli.

ti dalla definizione del nuovo dogma, fra i quali il suo antico maestro, il cardinale di Vienna Rauscher, che era stato un tempo uno degli artefici del Concordato, ma che ora era divenuto uno dei capi della minoranza conciliare «antiinfallibilista».

Il 25 agosto 1870, l'imperatore scriveva a sua madre, l'arciduchessa Sofia: «Mi sono deciso alla rottura del concordato, anche se mi è stato molto doloroso, perché questa mi sembra la più mite e più giusta presa di posizione contro le infelici decisioni di Roma, ed anche perché con questa azione la posizione giuridica della Chiesa austriaca non subirà alcun mutamento. È mio segreto desiderio anche venire nuovamente ad una intesa con la Chiesa, ma questo non mi sarà possibile con il papa attuale. Se si potessero vedere l'amarezza e la sfiducia dei nostri vescovi tornati da Roma, come abbiano perso ogni speranza e illusione e quel prestigio che fino a questo momento veniva loro da Roma, allora si potrebbe veramente disperare del futuro della Chiesa, se non si avesse una fede profonda e la speranza che Dio salvaguarderà ancora una volta le sorti della Chiesa» [1].

Immediatamente però l'annullamento del concordato e ancora di più la presa di Roma da parte delle truppe italiane il 20 settembre 1870, offrirono al cattolicesimo austriaco la possibilità di colmare la spaccatura che si era venuta a creare in seguito alle controversie sul dogma dell'infallibilità, e — come avvenne anche per il cattolicesimo tedesco — la difesa collettiva del «prigioniero in Vaticano» servì, se non proprio ad eliminare completamente i contrasti interni, almeno ad appianarli per coalizzarsi contro il nemico di tutti. Così, «infallibilisti», «antiinfallibilisti», cattolici «centralisti», il cui organo ufficiale era l'*Oesterreichische Volksfreund* (L'amico del popolo austriaco), e «federalisti», che si riunivano attorno all'organo

[1] Francesco Giuseppe all'arciduchessa Sofia il 25 agosto 1870, in: Schnürer, *Briefe Kaiser Franz Josephs I. an seine Mutter 1838-1872*, München 1930, p. 377; E. Weinzierl-Fischer, *Die Österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, Wien 1960, p. 117.

Vaterland (Patria), finanziato dall'alta nobiltà boema, nobiltà cattolica e basso clero, tutti si trovarono uniti nella comune lotta contro i loro avversari anticlericali. Già un anno prima, nel 1869, avevano visto un eroe ed un martire nel vescovo di Linz Joseph Rudigier, personalità molto combattiva, che in una lettera pastorale aveva protestato contro le «leggi di maggio», per questo era stato condotto in tribunale e poi, condannato a due setimane di arresto, aveva subito ottenuta la grazia dall'imperatore; così ora i cattolici austriaci credettero di trovare nel protestante Beust un capro espiatorio ed un «responsabile» della rottura del concordato, interpretata come un «preludio alla presa di Roma da parte degli Italiani, nazione di predoni». Beust era certamente un avversario deciso del concordato, a proposito del quale, già nel 1867, in una lettera al cardinale Rauscher, aveva dichiarato che, secondo la sua opinione, sarebbe stato uno degli strumenti più validi di cui si sarebbero serviti Cavour e Bismarck per sollevare l'opinione pubblica contro l'Austria [2]. Egli era soddisfatto della rottura del concordato, non per animosità di stampo protestante contro la Chiesa cattolica, come gli rimproveravano la diplomazia papale e la stampa cattolica austriaca, ma proprio per ragioni di politica estera, in conformità ai suoi disegni di alleanza con Francia e Italia, e per guadagnare all'Austria le simpatie dei liberali della Germania meridionale.

L'avversario più forte del concordato però era, sempre secondo la diplomazia papale che aveva a che fare con l'Austria, la stampa cattolica e i circoli clericali della monarchia: la «fatale alleanza a tre» fra liberalismo, capitalismo e giudaismo [3]. Questa unione di antiliberalismo, anti-

[2] F. F. Graf von Beust, *Aus drei Viertel Jahrhunderten,* 2 voll., Stuttgart 1887, pp. 149 ss.; E. Weinzierl-Fischer, *Die Österreichischen Konkordate,* cit., pp. 102 ss.

[3] Sulla violenta lotta contro gli ebrei di Vienna nelle relazioni del nunzio apostolico a Vienna monsignor Falcinelli, cfr. A. Wandruszka. *La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'Austria,* in *Atti del XLV Congresso di storia del Risorgimento italiano (Roma 21-25 settembre 1970),* Roma 1972, p. 205 e sotto il

capitalismo ed antisemitismo si era dimostrata arma propagandistica oltremodo efficace già durante la rivoluzione del 1848, in occasione dei primi moti, scoppiati in Austria, di un cattolicesimo politico «moderno», e soprattutto nel «Giornale ecclesiastico di Vienna per la fede, la scienza, la libertà e la legge nella Chiesa cattolica», redatto dal prete Sebastian Brunner, pubblicista attento ed entusiasta. Il decennio del «neoassolutismo», dal 1849 al 1859, fu caratterizzato dal rinnovamento dell'«alleanza fra trono ed altare», che trovò nel concordato del 1855 la sua espressione più tangibile e determinante. Tuttavia si verificarono proprio in questo periodo i primi tentativi di organizzazione: nel 1835 fu fondata a Vienna l'«associazione dei cattolici viennesi», che si chiamò poi, dal 1852, «Severinusverein»; sempre nel 1832 si insediò a Vienna l'associazione cattolica degli apprendisti fondata dal «padre degli apprendisti» tedeschi Adolf Kolping ed in seguito il cardinale Anton Gruscha pubblicò per l'occasione l'articolo *Zur sozialen Frage* (Sulla questione sociale) nella «Zeitschrift für die gesamte Theologie» [4]. L'«era liberale», con una legge più libera sulle associazioni del 1867, l'intensificazione della vita politica, che coinvolse gruppi sempre più estesi, ed inoltre l'offensiva anticlericale culminata nelle leggi del 1868-69 del nazional-liberalismo tedesco allora imperante, che raggiunse la punta massima nella parte cislaitana dell'impero, portarono alla formazione di un movimento popolare cattolico come forza politica autonoma. In tal senso, più tardi, sono state interpretate le dimostrazioni di piazza dei cattolici di Linz contro l'arresto da parte della polizia del loro vescovo Rudigier il 5 giugno 1869: come l'inizio del movimento democratico dei cattolici austriaci [5].

titolo *I cattolici austriaci e la presa di Roma,* in «Nuova Antologia», 1970, p. 111.

[4] A. Gruscha, *Zur sozialen Frage. Der katolische Gesellenverein,* in «Zeitschrift für die gesamte Theologie», III, 1852.

[5] M. Hussarek, *Die Krise und die Lösung des Konkordates vom 18.8.1855,* in «Archiv für österreichische Geschichte», pp. 112, 301; E. Weinzierl-Fischer, *Die Österreichischen Konkordate,* cit., p. 111.

Nel 1870 poi la stampa cattolica, e i circoli cattolici, fra tutti per prima la «Michaelsbruderschaft» (confraternita di san Michele), spinsero questo movimento a diventare un vasto movimento di solidarietà, esteso a tutto l'impero, per il «prigioniero in Vaticano», che si pose in aperto contrasto con il «protestante» cancelliere Beust e il governo liberale. Nello stesso anno avvenne a Roma l'incontro, così significativo per il cattolicesimo austriaco, fra il vescovo svizzero Mermillod, divenuto poi cardinale, e il conte Gustav von Blome-Salzau, tedesco del Nord convertito. Blome, dopo la conversione, era entrato al servizio dell'Austria; questo «fuoco fatuo della diplomazia austriaca» [6], come lo definì, colpendo nel segno, un diplomatico sassone, accecato dal suo dottrinarismo conservatore e clericale, aveva concluso con Bismark la famosa «convenzione di Gastein» del 1865; in seguito al fallimento di questa politica di solidarietà conservatrice, era stato uno dei più accesi sostenitori della guerra del 1866; egli infatti si augurava, da una vittoria dell'Austria, la distruzione del regno d'Italia «rivoluzionario» e la ricostituzione dello Stato della Chiesa nella sua antica estensione. Dopo la sconfitta del 1866, il cambiamento di rotta della politica interna e la nomina del liberale protestante Beust a ministro degli esteri, egli si dimise dal suo ufficio di diplomatico; come membro del Senato (*Herrenhaus*) aveva condotto una lotta tanto violenta quanto infruttuosa contro l'approvazione delle leggi liberali — autentico rappresentante di quei convertiti ed emigrati del Nord-Germania che, nel XIX secolo, ebbero un peso tanto determinante per il cattolicesimo austriaco e che, contro l'influsso della tradizione «giuseppina» del «cattolicesimo austriaco illuminato», si fecero ripetutamente portavoci di un cattolicesimo intransigente ed integralista. Mermillod lo aveva sensibilizzato alla questione sociale e lo aveva incoraggiato a pubblicare una rivista, e fu proprio con lui che Blome nel 1870 fondò a Ginevra la

[6] Così lo definì il delegato sassone a Parigi barone Albin von Seebach; cfr. H. Ritter VON SRBIK, *Deutsche Einheit,* vol. IV, München 1942, p. 273.

«Genfer Korrespondenz», che doveva fornire alla stampa cattolica materiale informativo di natura politico-ecclesiastica. Blome rimane uno dei più appassionati fautori del movimento cattolico sociale in Austria, ed una delle personalità più rappresentative nel gruppo dei «social-aristocratici».

La formazione del gabinetto Hohenwart-Schäffle, conservatore-federalista, voluta dall'Imperatore poche settimane dopo la «fondazione del Reich» avvenuta a Versailles, il 5 febbraio 1871, sembrò offrire alle forze antiliberali una «chance», tanto più che la personalità più interessante ed originale del gabinetto, il ministro del commercio Albert Schäffle, che dall'Università di Tubinga era stato chiamato a quella di Vienna come esperto di economia politica, contrario al capitalismo liberale tedesco, si fece promotore di una politica interna federalistica e social-riformista al tempo stesso, che doveva proteggere la piccola borghesia economicamente depressa e gli strati più poveri della popolazione, e al tempo stesso guadagnare all'Impero anche le simpatie delle popolazioni slave accanto a Tedeschi e Magiari. Ma dopo pochi mesi soltanto questo esperimento, per una mancata intesa con i Cechi, fallì e, con il cosiddetto «ministero dei dottori» del principe Adolf Auersperg, il governo passò di nuovo nelle mani del «partito costituzionale» liberale centralizzatore.

Di importanza decisiva e duratura per molti anni fu il disastroso «crollo di borsa» del 1873, il «venerdì nero» (9 maggio 1873), che non solo pose fine ai «sette anni grassi» [7], alla congiuntura economica favorevole dell'«età dei fondatori» e rovinò molte esistenze, ma mise anche in crisi la fiducia nei dogmi del liberalismo economico, dando adito a smisurate e solo in parte giustificate accuse di corruzione nei confronti del partito costituzionale liberale come «partito di governo» e ad una critica sem-

[7] H. Benedikt, *Die wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph-Zeit*, Wien 1958, pp. 79 ss.

pre più forte anche da parte di elementi interni al partito stesso. La convinzione, profondamente radicata nell'epoca delle riforme teresiano-giuseppine e della burocrazia giuseppina, che è dovere dello Stato di proteggere gli strati della popolazione economicamente più deboli e danneggiati dal rapido sviluppo dell'industria e dell'economia di mercato capitalista liberale e di difenderli attraverso una legislazione social-riformista, in seguito all'impressione suscitata dalla catastrofe e dal progressivo ristagno economico che ne era derivato, si fece strada via via fin presso gli stessi liberali, il cui partito in Austria, già da molto tempo era stato in misura sempre maggiore «un liberalismo dei consiglieri aulici», più che un «liberalismo manchesteriano» da grande capitalismo.

Quali strati della popolazione, che finora erano stati esclusi ed ora dovevano essere tutelati, sono qui in questione? Bisogna ricordare in primo luogo i contadini. L'Austria del XIX secolo, nonostante il rapido sviluppo industriale verificatosi specie nella seconda metà del secolo, era ancora un paese prevalentemente agricolo. La «liberazione dei contadini» del 1848, cioè l'abolizione del rapporto signorile fondiario e insieme la *Grundentlastung*, l'eliminazione dei precedenti gravami e servizi, aveva sì resi liberi i contadini, politicamente e giuridicamente, e creato una premessa indispensabile per la loro successiva ascesa economica e politica, ma li aveva anche danneggiati nei loro interessi economici e sociali. Infatti, a questi contadini, privati della protezione finora prestata dal signore fondiario — il quale in occasione di cattivi raccolti, di catastrofi, di calamità, aveva in qualche modo assistito i suoi «servi della gleba» anche nel suo proprio interesse — ed esposti senza difesa ed esperienza al vento freddo dell'economia di mercato capitalistica che stava nascendo e stava per mettere le mani anche sull'economia agricola, venne a mancare, in seguito alla loro miseria, ancor più accentuata dai pagamenti fatti per ottenere l'affrancamento dalla terra, il presupposto più importante per una partecipazione vantaggiosa ad una economia capitalistica: il capitale. La situazione di molte regioni, per esempio di quelle

alpine meno fertili, fu aggravata dalla creazione di un'economia di mercato agricola, che si andava sviluppando proprio allora, stimolata soprattutto dalla costruzione della ferrovia. Le ferrovie infatti trasportavano i prodotti agricoli meno cari dalle zone dell'Ungheria, della Boemia e della Moravia più fertili, e inoltre più razionalmente amministrate a causa della struttura agraria più economicamente vantaggiosa del latifondo, e presto anche dall'estero ed infine dalle zone d'oltremare fino ai mercati regionali delle zone alpine. Le conseguenze di questo sviluppo furono il progressivo indebitamento dei contadini, la vendita di singoli appezzamenti o anche, spesso, dell'intera proprietà, le aste giudiziarie, l'emigrazione verso la città o verso le zone industriali in rapido sviluppo dell'area prealpina, la proletarizzazione degli immigrati in fabbrica, mentre la gente rimasta in campagna era in grado di procurarsi solo a costo di grandi sacrifici qualcosa di più del minimo indispensabile alla sopravvivenza.

In questa situazione di disagio, i contadini cercarono e trovarono aiuto e appoggio per lo più non nelle società agrarie costituitesi in parte già all'inizio del secolo — discendenti dalle «società agrarie» del settecento e dalla toscana «Accademia dei Georgofili» — che in Austria si chiamarono *Landwirtschaftliche Casinos* e a cui diedero tono grandi proprietari di origine nobile e «colti» agronomi, ma nel basso clero, cappellani e parroci di campagna provenienti dallo stesso ceto dei contadini e che parlavano la loro stessa lingua. Proprio da questo clero di campagna fu appoggiata l'autodifesa politica ed economica dei contadini; si crearono cooperative agricole, cooperative di deposito, banche agricole e casse rurali che concessero prestiti ai contadini: in tal modo i contadini confluirono dapprima nei cattolici conservatori, poi nei cristiano-sociali. L'unione di anticapitalismo, antiliberalismo ed antisemitismo produsse effetti anche in campagna come altrove, anche in territori dove non si era mai visto un commerciante di bestiame o di frumento ebreo; l'odio per gli ebrei fu favorito da una parte dall'antisemitismo del clero motivato su basi religiose, dall'altra dal richiamo delle «grandi

banche ebree», per le quali il nome dei Rothschild divenne un simbolo. È proprio per un'ironia della sorte che questi preti di campagna, che erano stati educati dalla scuola, dalla stampa e dalla penna di un Sebastian Brunner ad una condanna incondizionata del giuseppinismo, nella loro attività pratica di «pastori dei loro greggi», anche nell'affrontare problemi economici e politici, rientrassero invece in pieno nella tradizione dell'ideale di parroco giuseppinista, frutto del cattolicesimo riformatore del periodo illuminista. Allorché la realtà della signoria fondiaria in crisi e svuotata in gran parte del suo significato già prima del 1848, fu dimenticata, la stragrande maggioranza dei contadini dimenticò, quantunque non tutti, che la classe contadina doveva essere grata della propria liberazione politica e giuridica del 1848 al liberalismo tanto denigrato.

Simile era la situazione dell'altro grande strato sociale danneggiato dallo sviluppo industriale e dall'economia capitalistica, cioè la piccola borghesia cittadina, i maestri artigiani, i piccoli commercianti e i piccoli esercenti. Durante la rivoluzione del 1848, soprattutto a Vienna, essi avevano rappresentato l'elemento radicale, propulsore in senso rivoluzionario, «democratico», perfino, anche se in minima parte, «repubblicano». Ma quando la grande borghesia liberale e il «liberalismo di corte» austriaco fecero la pace con la dinastia e con le forze allora in gioco, in modo provvisorio all'inizio dell'epoca del «neoassolutismo», e definitivamente nell'«era liberale», e la piccola borghesia si trovò sempre più emarginata e danneggiata economicamente dallo sviluppo capitalistico improntato alle idee liberali, questo gruppo si allontanò rapidamente dal liberalismo, soprattutto sotto l'impressione della catastrofe del 1873; questa trasformazione fu alimentata da un sentimento d'invidia, del resto umanamente comprensibile, nei confronti della più fortunata «grande borghesia». Il problema della mancanza di capitale, dell'economia «a sistema chiuso» senza riserve di capitali e il danno che da ciò poteva derivare nelle difficoltà di ogni

genere, soprattutto in ogni forma di recessione economica, come era successo dopo il 1873, resero la situazione simile a quella della popolazione contadina, e resero anche la piccola borghesia cittadina incline alla demagogia antisemita; demagogia che, specie a Vienna, trovò il terreno più adatto anche a causa del forte aumento dell'immigrazione di ebrei in quei decenni e dell'egemonia ebrea soprattutto nella finanza e nella stampa.

Il terzo gruppo colpito dallo sviluppo capitalistico della seconda metà del secolo furono gli operai dell'industria, allora in rapida ascesa. Benché le idee di una riforma sociale cattolica, i cui rappresentanti si possono individuare all'incirca in Ketteler e Kolping, dall'Ovest tedesco, indubbiamente più progredito industrialmente, si fossero espanse naturalmente anche in Austria, il clero austriaco, probabilmente soprattutto per la sua origine e il suo orientamento in prevalenza contadino, non riuscì, o in ogni caso ci riuscì troppo tardi, a comprendere le possibilità e i pericoli del momento. Una delle ragioni di questo fallimento, più grave in Austria che in altri paesi d'Europa, può essere cercata nel rapporto che legava strettamente, e qui in maniera particolare, la Chiesa allo Stato, rapporto che si può far risalire almeno fino alla politica intrapresa dalla monarchia nel periodo della controriforma per ricattolicizzare nuovamente l'Austria e rinsaldato dalla politica ecclesiastica giuseppina. Accanto a queste ragioni, giocò un ruolo importante il fatto che, non soltanto il Cattolicesimo, ma tutto il Cristianesimo, ed in particolare quello del XIX secolo, da sempre aveva avuto dei «poveri» una immagine rigida e si accorse troppo tardi che il proletariato industriale nascente era una classe del tutto nuova, che assomigliava solo esteriormente al gruppo tradizionale dei «poveri».

Accanto ai contadini, alla piccola borghesia e agli operai dell'industria, esisteva anche un altro gruppo, poco numeroso, ma ugualmente influente, che si era sentito allo stesso modo minacciato nel suo tradizionale tenore di vita dallo sviluppo economico e sociale liberale e capitalisti-

co e che perciò si adoperò per la fondazione di un fronte e di un movimento cattolico antiliberale, anti-capitalista e antisemita: si trattava di una parte della nobiltà conservatrice e spiccatamente cattolica. Mentre per una parte della nobiltà provinciale dei territori austriaci l'antico anelito libertario anti-assolutistico si risvegliò nella forma di un liberalismo di ceto moderato e trovò in seguito durante l'epoca costituzionale una forma autonoma di organizzazione nell'associazione politica del «Verfassungstreuen Grossgrundbesitz», un'altra parte della nobiltà assunse una posizione decisamente anticapitalistica, antiliberale e spesso anche antisemitica. Nonostante non si trattasse sempre di persone o di famiglie che si trovavano in difficoltà economiche, pure la sensazione del pericolo sociale ed economico, e l'avversione per i «parvenus» arricchiti del periodo pionieristico, giocò un ruolo essenziale all'interno di questo nuovo fronte contro il moderno sviluppo sociale, contro il liberalismo, il capitalismo e l'ebraismo, atteggiamento, questo, convalidato dalla posizione della Chiesa. Come già ricordato, in questo gruppo erano particolarmente attivi i convertiti tedeschi del Nord, come il conte Gustav von Blome-Salzau, venuto dall'Holstein. Più importante ancora il barone Karl von Vogelsang, il quale, dopo il suo trasferimento in Austria, da proprietario terriero e agricoltore qual era, divenne pubblicista e giornalista di economia politica; egli pubblicò articoli dal 1873 nel «Katholik» di Bratislava, dal 1874 nel giornale cattolico viennese «Das Vaterland», organo degli aristocratici cattolici federalisti; dal 1877 assunse la direzione di questo giornale conservatore, nel 1879 fondò e diresse fino alla morte, avvenuta nel 1890, la «Österreichische Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft und Volkswirtschaft» (dal 1883 «Österreichische Monatsschrift für christliche Social-Reform, Gesellschaftswissenschaft, volkswirtschaftliche und verwandte Fragen»)[8].

[8] W. v. KLOPP, *Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Freiherr von Vogelsang*, Wien 1930; *Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang*, St. Pölten 1894; Wien 1938²; J. CH. ALLMAYER BECK, *Vogelsang. Vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Wien 1952; R. KNOLL,

La caduta del governo liberale Auersperg, causata dallo stesso partito liberale in concomitanza con l'occupazione della Bosnia-Erzegovina del 1879 e il periodo del gabinetto che seguì, e fu di lunga durata, del conte Eduard Taaffe (1879-1893) offrì ai cattolici conservatori ed antiliberali la possibilità di una realizzazione, almeno parziale, delle loro idee. Infatti, Taaffe, che era stato compagno d'infanzia dell'imperatore, e si era contraddistinto come «ministro dell'imperatore», cioè come rappresentante personale del monarca, fu costretto sempre di più, di fronte all'opposizione crescente del partito costituzionale tedesco-liberale contro la sua politica, ad appoggiarsi all'«Eisernen Ring», la federazione dei cattolici conservatori delle zone alpine, che si riunivano nell'«Hohenwart-Club», così come dei Cechi e dei Polacchi. Perciò il suo governo, da una parte mirava alla conclusione del *Kulturkampf* austriaco, attraverso un contenimento delle leggi liberali anticlericali, fra cui anche quella sull'istruzione popolare nell'impero, dall'altra ad un'energica continuazione e sviluppo della legislazione politico-sociale, iniziata nel periodo liberale, per la difesa dei lavoratori, l'introduzione degli ispettori d'industria, la riduzione dell'orario di lavoro fino a undici ore, la limitazione del lavoro femminile e minorile, l'introduzione di un tipo d'istruzione industriale per apprendisti commessi — che doveva svolgersi la domenica o durante le ore serali — ed infine l'introduzione dell'assicurazione sugli infortuni (1887) e sulle malattie (1888)[9].

Sicuramente, tale attività legislativa in campo sociale, a proposito della quale più tardi il Dr. Victor Adler, iniziatore e capo indiscusso della socialdemocrazia austriaca, al congresso internazionale socialista, tenutosi a Bruxelles nel 1891, dichiarò che «l'Austria possedeva, accanto all'Inghilterra e alla Svizzera, le migliori leggi del mondo per

Zur Tradition der christlichsozialen Partei. Ihre Früh- und Entwicklungsgeschichte bis zu den Reichsratswahlen 1907, Wien 1973.

[9] K. Ebert, *Die Anfänge der modernen Sozialpolitik in Österreich. Die Taaffesche Sozialgesetzgebung für die Arbeiter im Rahmen der Gewerbeordnungsreform (1879-1885)*, Wien 1975.

la difesa dei lavoratori»[10], era essenzialmente un risultato dell'azione dei social-aristocratici austriaci, i conti Blome, Belcredi, Thun, Revertera, Kuefstein e il giovane principe Aloys Liechtenstein, che in segno dimostrativo prese parte alla sepoltura di un anarchico impiccato. Anche fra Vogelsang e Victor Adler vi furono dei contatti, visto che Adler aspirava al nuovo incarico di ispettore d'industria[11]. L'allargamento del diritto di voto, attuato dal governo Taaffe nel 1882, con il relativo abbassamento dell'imposizione annuale da dieci a cinque *gulden*, portò, se non gli operai dell'industria, almeno una buona parte dei contadini e della piccola borghesia ad una attiva partecipazione alla vita politica; ed inoltre, l'elezione dei delegati negli organi rappresentativi, dai consigli comunali ai consigli provinciali e su su fino al parlamento centrale, portò un elemento di novità nella vita politica, fino a quel momento dominata dai «notabili» liberali o conservatori (grossi borghesi, proprietari terrieri, professori, avvocati, giornalisti, scrittori, alti burocrati, vescovi ecc.); i cosiddetti «uomini da cinque *gulden*», i tanto derisi «Greissler» (pizzicagnoli), la cui «irruzione nella politica» quasi sicuramente si collegò ad un abbassamento del livello intellettuale e sociale dei corpi rappresentativi, fino ad allora dominati da «possesso e cultura», divenne nello stesso tempo il presupposto indispensabile per la formazione dei moderni partiti di massa. Come primo di questi moderni partiti di massa, che si introdussero con successo nella vita parlamentare austriaca, può essere nominato il partito cristiano-sociale, fondato dal Dr. Karl Lueger. La vicenda, alquanto complessa, della sua nascita è strettamente collegata al rapido tramonto del partito liberale dopo il crollo in borsa del 1873 e la violenta critica che seguì, da parte della nuova generazione, nei confronti dei dirigenti tradizionali del partito (un tipico «establishment» chiuso di persone che si

[10] *Viktor Adlers Aufsätze, Reden und Briefe*, vol. IV, Wien 1925, p. 257; K. Ebert, *Die Anfänge*, cit., p. 255.
[11] E. J. Görlich, *Viktor Adler und Vogelsang*, in «Wiener Geschichtsblätter», XXIII (LXXXIII), 1968, pp. 347 ss.

erano adagiate su posizioni di comodo, quasi tutti vecchi rivoluzionari del 1848 che avevano raggiunto cariche ministeriali e posti redditizi nei consigli d'amministrazione). Portavoce della critica giovane fu il giovane Georg von Schönerer. Il «programma di Linz», elaborato nel 1882 da lui e dai suoi collaboratori (fra cui lo storico Heinrich Friedjung, il futuro capo del partito social-democratico Victor Adler ed Engelbert Pernerstorfer), conteneva una serie di punti programmatici di politica sociale e di riforma sociale per la difesa dei contadini, dei piccoli commercianti, artigiani e operai. Friedjung, Adler e il Dr. Serafin Bondi, che pure diede il suo contributo all'elaborazione di questo «programma di Linz», erano ebrei. Solo tre anni più tardi, Schönerer, divenuto nel frattempo acceso antisemita, aggiunse al «programma di Linz» dei nazionalisti tedeschi un altro punto: «Per la messa a punto del programma di riforme è indispensabile impedire agli Ebrei ogni interferenza nella vita pubblica» [12].

Questo programma, che avrebbe dovuto essere sottoposto ad una assemblea convocata a Linz, ma non autorizzata dal governatore dell'Austria superiore, non fu la premessa per la fondazione di un grande partito nazional-democratico e social-riformista nell'Austria tedesca. I motivi di ciò risiedono, in parte, nei rapporti politici, nazionali e sociali, particolarmente complessi della monarchia danubiana, in parte nell'indole ostinata di Schönerer, che trascinava nei suoi eccessi sostanzialmente impolitici e nella sua grettezza mentale spiriti giovani ed entusiasti, ma poi altrettanto regolarmente li allontanava, una volta che erano diventati più maturi e responsabili. In seguito ad una sconsiderata «rottura della pace domestica» nella redazione del giornale liberale di sinistra «Neues Wiener Tagblatt», in relazione ad una notizia prematura, nel marzo del 1888, della morte del Kaiser tedesco Guglielmo I, che Schönerer e i suoi amici veneravano, Schönerer stesso fu espulso per qualche anno dalla vita politica, dato

[12] *Österreichische Parteiprogramme 1868-1966*, eingeleitet und herausgegeben von K. BERCHTOLD, Wien 1967, p. 203.

che, in un processo politico non del tutto corretto fu condannato, oltre che ad una detenzione di parecchi mesi, anche alla perdita del titolo nobiliare, del rango di ufficiale, del seggio nel parlamento centrale e, per cinque anni, dei diritti civili dell'elettorato attivo e passivo. In questo periodo, il consigliere comunale viennese e deputato del parlamento centrale Dr. Karl Lueger attirò i seguaci di Schönerer nelle fila del movimento antiliberale democratico viennese: nello stesso movimento confluirono democratici dei sobborghi viennesi, commercianti piccolo-borghesi riformisti, cattolici conservatori e nazionalisti tedeschi, uniti solo dalla loro comune opposizione al liberalismo e al capitalismo della grande borghesia e da un antisemitismo che aveva matrici religiose, economiche, politiche e in parte già anche razziali, sotto la comune denominazione di «Cristiani uniti».

Il padre di Lueger era stato bidello all'istituto tecnico superiore di Vienna, aveva assistito a delle lezioni e persino sostenuto degli esami. La madre e la sorella, dopo la morte del padre, gestivano una rivendita di tabacchi. Le aspirazioni e i bisogni della piccola borghesia viennese erano perciò tutti riposti in Karl, nato nel 1844, il quale, anche dopo avere frequentato il famoso «Theresianum», il vivaio della burocrazia austriaca, ed essersi laureato all'Università di Vienna, rimase legato a quest'ambiente in qualità di avvocato della «povera gente». Come prima di lui Schönerer, anche Lueger entrò nell'arena politica all'inizio come «giovane» liberale ribelle agli antichi notabili; nel 1875 venne poi mandato dal «Club borghese» liberale del suo distretto «Landstrasse» al consiglio comunale viennese; ma poi, così come Schönerer, di due anni più anziano di lui, in questi anni di crisi del liberalismo austriaco, divenne ben presto un «democratico» antiliberale e critico appassionato e spesso demagogico dell'amministrazione comunale viennese e dell'influente borgomastro Dr. Cajetan Felder. Se dapprincipio era stato vicino al circolo dei creatori del «programma di Linz», in seguito strinse amicizia con i riformisti della

associazione austriaca fondata nel 1882 dal meccanico Ernest Schneider e dai suoi. Come democratico anticapitalista, Lueger, che nel grande «processo agli anarchici» del 1880 aveva difeso con successo due operai, trovò sostenitori anche fra di loro, allorché nel 1885, candidato al parlamento centrale, batté di stretta misura il vice-borgomastro viennese Steudel, liberale di sinistra.

Dalla multiforme schiera dei «Cristiani uniti», il brillante oratore Lueger, il «bel Carlo» che divenne l'idolo delle masse della capitale dell'impero, e soprattutto dell'elemento femminile, costituì il suo partito cristiano-sociale, che nacque come partito comunale della piccola borghesia viennese con lo scopo limitato di spadroneggiare nel municipio di Vienna («Il mio programma si chiama Karl Lueger» suonava il motto, spesso citato, di un candidato cristiano-sociale, interrogato una volta a proposito del suo programma durante una assemblea elettorale), che però divenne ben presto, accanto e quasi contemporaneamente al partito socialdemocratico di Victor Adler, un moderno partito di massa nell'impero austriaco. Prima ancora dei socialdemocratici furono i cristiano-sociali ad arrivare al potere e ad avere delle responsabilità, prima a livello municipale, poi a livello statale. Essi però pagarono caro questo successo, in quanto persero il loro slancio ideale e la capacità organizzativa, nonché la loro primitiva volontà di riforme sociali.

Nel periodo dopo il 1888, dopo che Lueger prese il posto di Schönerer come il capo più popolare degli antisemiti viennesi, trovò nella «Unione dei cristiano-sociali» il nome e, nell'incontro con il riformista sociale e giornalista cattolico conservatore Vogelsang, l'ideologia social-riformista per il suo movimento. Tuttavia, nel partito di Lueger non si raggiunse mai, in parte anche per i motivi già ricordati, un legame così stretto e definitivo fra ideologia e prassi politica come nel partito socialdemocratico. Anche dopo la morte di Vogelsang avvenuta nel 1890 — egli morì in seguito ad un incidente stradale investito, in una tetra sera d'inverno, da un carro a cavalli sulla Ring-

strasse di Vienna — rimase il dissidio fra i teorici della riforma sociale cristiana, che nelle discussioni delle «sere dell'anatra» (dal nome della locanda «All'anatra d'oro», dove avvenivano questi incontri) sotto la guida di Vogelsang, e poi sotto quella del suo successore, il professore di teologia morale all'Università di Vienna Franz Martin Schindler, e sulle colonne della «Osterreichischen Monatschrift» discutevano intorno alla soluzione cristiana delle questioni sociali, e i piccoli borghesi, artigiani e commercianti viennesi, come più tardi i contadini delle zone di lingua tedesca dell'Austria, che dai cristiano-sociali si aspettavano soprattutto che essi fossero gli influenti rappresentanti dei loro interessi economici.

Dell'antisemitismo, Lueger, che nella prima fase della sua attività politica comunale aveva collaborato strettamente con il democratico ebreo Dr. Ignaz Mandl nella lotta contro l'amministrazione cittadina liberale, si servì come arma propagandistica molto efficace per guadagnarsi le simpatie della piccola borghesia «nativa» di Vienna. Era possibile però trovare dell'antisemitismo legato ad anticapitalismo e antiliberalismo anche fra i social-riformisti cattolici di Vogelsang e fra i «social-aristocratici» come il principe Aloys Liechtenstein e i suoi pari di ceto feudali, con i quali Lueger, in qualità di deputato del parlamento centrale, si mise subito in stretto contatto. Per quanto poco si possa paragonare l'antisemitismo di Lueger e dei suoi seguaci, spesso disapprovato come «inconseguente» dagli antisemiti fanatici, minimizzato invece dai sostenitori come «benevolo», ma più di tutto usato come arma propagandistica, con l'antisemitismo radicale di Schönerer o addirittura del più tardo nazional-socialismo, non vi è alcun dubbio che l'antisemitismo demagogico dei cristiano-sociali abbia prodotto una profonda impressione sul giovane Hitler durante il periodo viennese, e perciò abbia preparato il terreno allo spaventoso sviluppo che seguì [13].

[13] K. Skalnik, *Dr. Karl Lueger, Der Mann zwischen den Zeiten*, Wien 1954, p. 77 ss.; P. G. J. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semi-*

Questo antisemitismo rozzo suscitò sostanzialmente l'ostilità non solo della grande borghesia liberale e della grande stampa liberale di Vienna, diretta prevalentemente da giornalisti ebrei, ma anche degli altri settori influenti dell'impero, come la famiglia imperiale, la corte, una parte dell'alta nobiltà e della burocrazia, nei confronti del movimento popolare di Lueger, i cui metodi di propaganda erano piuttosto demagogici. I cristiano-sociali furono anche danneggiati da una certa ostilità culturale dimostrata loro dagli ambienti dell'«intelligentia», dell'alta borghesia e burocrazia, ostilità culturale che colpì i teorici cattolici assai meno dei pratici della piccola borghesia viennese, per cui divennero proverbiali e tipiche le grossolane affermazioni del deputato cristiano-sociale Hermann Bielohlawek. Infine, anche l'alto clero dell'impero, che in gran parte era ancora radicato nella tradizione giuseppinista, si oppose per lungo tempo al movimento cristiano-sociale detto «dei cappellani», che trovò invece nei giovani membri del basso clero molti propagandisti zelanti e seguaci entusiasti.

Per ben due volte il movimento dei cristiano-sociali fu messo sotto accusa a Roma dai membri dell'alto clero austriaco; ma il nunzio apostolico a Vienna, monsignor Antonio Agliardi, si adoperò con zelo in difesa dei cristiano-sociali. Il programma del movimento, redatto in latino da Franz Martin Schindler, fu inviato da Agliardi al cardinale segretario di stato Rampolla e alla «Unione cattolica per gli studi sociali in Italia», diretta da Toniolo. Il programma fu approvato e, nonostante l'arcivescovo di Praga, il cardinale conte Franz Schönborn, insieme al vescovo di Olmütz Franz Bauer e al domenicano, poi divenuto generale dell'ordine, Albert Maria Weiss, si fosse recato di persona a Roma per mettere sotto accusa i «cristiano-sociali» — scarsa ubbidienza ai vescovi, istiga-

tism in Germany and Austria, New York 1964; W. HÄUSLER, *Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus, Das österreichische Judentum des bürgerlichen Zeitalters (1782-1918),* in *Das österreichische Judentum, Voraussetzungen und Geschichte,* Wien 1974.

zione delle classi più povere all'odio e all'invidia per la proprietà altrui, antisemitismo erano i punti salienti dell'accusa — il risultato non fu, come aveva sperato una parte dell'episcopato austriaco, la condanna del movimento; al contrario, quando anche Schindler, su consiglio diretto del nunzio apostolico Agliardi, si recò a Roma, fu accolto molto benevolmente da Leone XIII e, al suo ritorno a Vienna, portò una speciale benedizione del papa per Lueger e il suo movimento. I documenti riguardanti questi contrasti, il testo, redatto da Schindler, del programma cristiano-sociale (Vienna, 1 marzo 1894), le annotazioni non datate del cardinale segretario di stato Rampolla, il giudizio positivo che sul movimento espresse l'«Unione cattolica per gli studi sociali in Italia», sottoscritto dal presidente Toniolo e dal vicepresidente Medolago-Albani da Bergamo (Pisa, 28 maggio 1894), i punti salienti dell'accusa (l'udienza del cardinale Schönborn e dei suoi accompagnatori potrebbe aver avuto luogo il 15 febbraio 1895) e la risposta di Schindler, che questa volta fu sottoscritta anche dal principe Aloys Liechtenstein, furono pubblicati per la prima volta nel 1952 dal noto giornalista ed editore cattolico della «Reichspost» Friedrich Funder nel suo libro di memorie *Da ieri a oggi* [14].

L'insuccesso dell'azione dei vescovi contro il giovane movimento fu certamente da imputare anche al fatto che essa si svolse parallelamente all'azione del governo austriaco, che si lamentò del movimento ribelle oltreché presso il nunzio, anche a Roma. Del resto, anche le annotazioni del cardinale segretario di stato e il giudizio positivo dell'«Unione» lasciano trapelare alcune riserve nei confronti del radicalismo verbale del giovane movimento. Così Rampolla espresse qualche dubbio intorno all'opportunità di dare troppo potere allo Stato per intervenire in favore degli strati più poveri della popolazione, mentre l'«Unione» da parte sua mise in dubbio la grande importanza che il programma voleva attribuire, sulla scia della tradizione romantica tedesca e dell'esaltazione che essa aveva

[14] F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute*, Wien 1952, pp. 128-150.

fatto dell'«ordine» medievale, alle corporazioni, alle consorterie e ai ceti. Ma ormai, dopo l'enciclica «Rerum novarum», nella quale i cristiano-sociali austriaci videro una conferma delle idee di Vogelsang di una riforma sociale cristiana, il giovane movimento si trovò in accordo con la linea indicata da Leone XIII, mentre il cardinale Schönborn apparve come il tipico rappresentante feudale di un mondo ormai in decadenza e una parte dell'episcopato austriaco venne ad esercitare la sua influenza in Vaticano, dove ci si ricordava ancora dell'atteggiamento «antiinfallibilista» dei vescovi austriaci durante il concilio, atteggiamento giudicato troppo «giuseppinista» e troppo legato allo Stato e alla dinastia. Così si può capire come, nell'autunno del 1895, alla notizia che Lueger, nonostante l'imperatore avesse in precedenza rifiutato di convalidare la sua elezione a borgomastro di Vienna, era stato di nuovo eletto a questa carica dal consiglio comunale, il cardinale segretario di stato Rampolla abbia esclamato: «Vedete, abbiamo trionfato!» [15].

Alla vittoria a Roma (1894-95) seguì quella a Vienna (1895-97). Già all'inizio del 1895 Lueger era vice borgomastro e, dopo le dimissioni del borgomastro liberale dr. Raimond Grübl, era stato eletto borgomastro; aveva però rifiutato la carica, perché non aveva ottenuto la maggioranza assoluta dei voti. Dopo la nomina di un commissario del governo e lo scioglimento del consiglio comunale, le elezioni comunali del settembre 1895 diedero ai cristiano-sociali una netta maggioranza e Lueger fu eletto borgomastro con 93 voti su 137. Il primo ministro conte Kasimir Badeni, però, temeva che l'elezione a borgomastro della capitale del demagogo tanto odiato in Ungheria e che aveva mortalmente offeso il partito liberale là dominante usando nei suoi confronti l'espressione ingiuriosa «ebreomagiari» coniata proprio da lui, avrebbe reso più difficili le prossime trattative di

[15] F. Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan*, 2 voll., Graz 1958-60, vol. I, p. 282.

compromesso con l'Ungheria e danneggiato la coesione di tutto l'impero. Così egli consigliò all'imperatore di fare uso del suo diritto di rifiutare il benestare a Lueger. Una nuova elezione in novembre diede lo stesso risultato e di nuovo l'imperatore negò il proprio benestare. In seguito a violente dimostrazioni di piazza dei partigiani di Lueger, il consiglio comunale fu di nuovo sciolto e fu nominato un commissario del governo. Le elezioni comunali del febbraio 1896 segnarono un incremento di voti per i cristiano-sociali e nell'elezione a borgomastro Lueger ottenne di nuovo una schiacciante maggioranza. Allora l'imperatore invitò il popolare tribuno ad una udienza a corte e lo convinse prima di tutto a non accettare la carica, a lasciare il posto di borgomastro al suo compagno di partito Joseph Strobach e ad accontentarsi di quello di viceborgomastro. Dopo un anno, durante il quale Lueger ebbe praticamente in mano l'amministrazione cittadina, Strobach si dimise, e Lueger fu eletto di nuovo borgomastro, e questa volta fu confermato dall'imperatore.

Dopo aver ottenuto questo successo personale, Lueger si dedicò con grande energia ai compiti della vita politica comunale: portò i grandi monopoli di pubblico interesse, come fabbriche di gas, centrali elettriche, ferrovia, dalla proprietà privata, in parte straniera, a quella comunale; si rese benemerito della promozione della salute pubblica mediante la costruzione di parchi pubblici e la difesa dei boschi e dei prati intorno a Vienna, di nuovi bagni, ospedali e riformatori. La generosa politica comunale cristiano-sociale di Lueger, finanziata attraverso prestiti, suscitò interesse in tutta l'Austria, e da qui nei partiti cattolici di tutta Europa, e divenne un modello a cui ispirarsi. Essa ebbe però per l'Austria anche una immensa importanza politica, a livello statale, di cui Lueger fu ben conscio, dal momento che la vecchia capitale dell'impero acquistò attraverso tutto ciò uno splendore nuovo e una più forte attrattiva sulle province contro le tendenze centrifughe. Un'ombra, in questo quadro del tutto positivo,

fu la politica personale di Lueger, dominata dall'interesse del partito cristiano-sociale nell'intero ambito dell'amministrazione comunale, che si andava affermando sempre più saldamente.

Già nel settembre del 1892, il ventunenne aiuto-sellaio Leopold Kunschak, un ospite assiduo delle «serate dell'anatra» e dei «corsi sociali» della «Leo-Gesellschaft» fondati da Schindler, aveva fondato la «Unione cristiano-sociale degli operai dell'Austria inferiore», e con ciò aveva dato un'organizzazione al movimento fino ad allora prevalentemente artigianale-piccolo-borghese, che fu considerata con diffidenza dalle personalità eminenti del movimento, i cosiddetti «maestri». Anche se i socialdemocratici e il movimento sindacale socialdemocratico dei «Sindacati liberi» possedevano una notevole libertà di azione sotto ogni riguardo, ed una superiorità organizzativa ormai acquisita, Kunschak e i suoi amici e collaboratori, riuscirono a guadagnare un po' alla volta terreno ed infine anche a dare vita, nel primo decennio del XX secolo, ad un movimento sindacale cristiano [16]. Ma la lotta per l'affermazione di questo movimento all'interno del partito stesso divenne tanto più dura, quanto più i cristiano-sociali, dopo aver guadagnato a sé la classe contadina e i settori direttivi dell'economia, si avviavano a diventare, da partito social-riformatore, un partito social-conservatore.

Già le elezioni del parlamento del marzo 1897, le prime in cui, in conformità alla riforma elettorale introdotta da Badeni, alle quattro circoscrizioni già esistenti venne aggiunta una quinta «circoscrizione generale», nella quale avevano diritto di voto tutti gli uomini che avessero raggiunto il ventiquattresimo anno d'età, avevano mostrato che il movimento cristiano-sociale si era diffuso da Vienna fino alle città di provincia, innanzitutto dell'Austria inferiore, ma anche degli altri territori ereditari di lingua tedesca così come alle campagne, che fino a

[16] *Die christlichen Gewerkschaften in Österreich*, hrsg. von F. GRÖSSL, Wien 1975.

quel momento erano state dominio incontrastato dei conservatori, e dove, come a Vienna, il basso clero, i parroci e i cappellani, ebbero un ruolo molto importante. Contrasti nell'atteggiamento di fronte al problema della nazionalità e della lingua — i conservatori federalisti e i «feudali» rimasero legati alla tradizione di un atteggiamento soprannazionale, mentre i cristiano-sociali, che erano in dura competizione con i nazionalisti tedeschi, presero più decisamente la parte degli «interessi tedeschi» — ma soprattutto rivalità e contrasti personali e vecchi di generazioni, impedirono ancora per parecchi anni la fusione in un grande partito cattolico. Solo poco tempo dopo le prime elezioni generali a suffragio universale e diretto nel maggio 1907, nelle quali i cristiano-sociali risultarono essere, con 66 deputati, il partito tedesco più forte nel parlamento centrale, al contrario del «Partito popolare cattolico» conservatore che ottenne 30 mandati, nel giugno 1907 si ebbe la fusione di conservatori e cristiano-sociali nel «Partito cristiano-sociale dell'impero».

Questa fusione di conservatori e cristiano-sociali fu facilitata dal fatto che il partito cristiano-sociale, uscito vincitore dalla lotta decisa che aveva condotto per essere riconosciuto da Stato e Chiesa, si era sviluppato sempre più come partito conservatore. Già il fatto di essere al potere nella capitale dell'impero, aveva necessariamente messo i cristiano-sociali in stretto contatto con i circoli dominanti e lo aveva avviato verso un atteggiamento social-conservatore sempre più accentuato. La grande vittoria elettorale del 1907 era stata sostanzialmente causata dalla compatta adesione della popolazione contadina ai cristiano-sociali, cosa che Lueger stesso riconobbe, quando affermò, con una felice e aperta allusione ai pesanti cavalli da tiro dei contadini, che «la cavalleria pesante si era battuta splendidamente». Ora, due ministri cristiano-sociali entrarono a far parte del gabinetto del primo ministro barone Max Wladimiro von Beck. Particolarmente importante fu però l'alleanza con l'erede al trono Francesco

Ferdinando, tanto più che egli, proprio nel periodo in cui le rivendicazioni degli ungheresi minacciavano l'unità dell'esercito, principale sostegno della monarchia, cercò alleanza con i cristiano-sociali, i più accaniti avversari degli «ebreomagiari» e del partito separatista di Ferenc Kossuth. L'atteggiamento decisamente filo-cattolico dell'erede al trono, che si espresse quando egli assunse il patrocinio dell'associazione scolastica cattolica, ed anche la sua rivalità con l'imperatore, che si era tanto battuto contro la conferma di Lueger, resero più facile quest'alleanza. I dirigenti cristiano-sociali divennero così ospiti graditi al «Belvedere», residenza dell'erede al trono, la «Reichspost» assunse le funzioni di suo portavoce, il suo editore e capo redattore Friedrich Funder divenne giornalista di fiducia dell'arciduca e della sua cancelleria militare. Certamente, Francesco Ferdinando e i capi della sua cancelleria militare, prima Alexander von Brosch, poi Carl von Bardolff, non si appoggiarono esclusivamente ai cristiano-sociali; ma l'intesa era così profonda, che il movimento poteva aspettarsi molto dalla successione al trono ormai prossima. La progettata riorganizzazione dell'impero sotto Francesco Ferdinando si sarebbe certamente effettuata con la cooperazione dei cristiano-sociali, ed avrebbe portato il potenziale di forza politica di questo movimento al suo completo sviluppo. La partecipazione di ministri cristiano-sociali, del «generale capo di stato maggiore» di Lueger, Albert Gesmann, del deputato dell'Austria superiore, Alfred Ebenhoch e poi del borgomastro viennese Richard Weiskirchner ai governi Beck e Bienerth, apparve così solo un preludio a responsabilità sempre maggiori, mentre, circa nello stesso periodo, anche nell'ambiente ecclesiastico, i portavoce di quello che era stato il «movimento dei cappellani», al passo con l'inevitabile evoluzione dei tempi, cominciavano ora a ricoprire cariche direttive e ad entrare nelle sedi vescovili.

Se l'unione con i conservatori era stata resa possibile dalla trasformazione in senso conservatore del partito cristiano-sociale, la conseguenza di tale alleanza fu un ulteriore

spostamento del peso politico sugli strati sociali conservatori. Contadini e circoli economici ebbero un posto sempre più preminente nel partito, mentre l'ala operaia, duramente incalzata dai socialdemocratici, non riuscì mai sotto Kunschak a raggiungere pienamente i propri obiettivi. Quando il giovane e irruente Anton Orel, nel 1905, fondò, in conformità alle idee di Vogelsang, un movimento giovanile cristiano anticapitalistico, la «Federazione dei giovani lavoratori austriaci», che nella questione dell'istruzione professionale aveva raggiunto un importante successo iniziale, e la medesima nel 1907 si trasformò in una generale «Unione della gioventù cristiana austriaca», con battagliere tendenze social-riformiste, nacquero violenti contrasti interni, che portarono all'espulsione di Orel e dei suoi dai posti direttivi del partito cristiano-sociale. Kunschak, al contrario, si sottomise alla disciplina del partito e creò, in contrapposizione all'«Unione» di Orel, la «Federazione della gioventù operaia cristiana dell'impero». Il movimento cristiano-sociale non poté più risollevarsi completamente dall'indebolimento che subì per l'opposizione interna così decisa della gioventù e del ceto operaio.

Il pericolo, per l'equilibrio sociale interno e l'idea socialriformista cristiano-sociale, scaturito dal peso che sempre più avevano gli ambienti conservatori ed agrari, fu esattamente individuato dal capo del partito Lueger, ormai gravemente ammalato, con quella sensibilità che gli era propria nel cogliere i sentimenti del popolo. Nel suo testamento politico egli dice, quasi scongiurando: «Si guardi il partito dal diventare uno specifico partito di professionisti; esso non può avere le caratteristiche di uno specifico partito degli agrari o di qualsiasi altro ceto, ma deve rivolgere l'attenzione sia alla popolazione e alla classe intellettuale delle grandi città, sia al ceto contadino». Persino sul letto di morte, egli raccomandò agli amici e compagni di partito di salvaguardare l'unità e l'armonia del partito. Quando morì, il 10 marzo 1910, la «Arbeiterzeitung» socialdemocratica scrisse di lui: «Egli è stato il primo politico borghese che abbia fatto i conti con le

masse, che abbia scosso le masse, che non si era preso il potere, ma l'aveva ricevuto dal basso» [17].

Scarsa armonia fra i successori, incertezza sul come comportarsi riguardo al problema della successione, scandali di diversa natura, che esposero il partito al biasimo dei suoi stessi componenti — i dirigenti cristiano-sociali credevano ora solo al «Gott Nimm» —, il disinteresse dimostrato dalla «popolazione e dalla classe intellettuale delle grandi città» ed infine il venir meno della personalità trascinante di un capo come Lueger, condussero alla grave sconfitta dei cristiano-sociali nelle elezioni del giugno 1911, il cui pesante risultato fu che i cristiano-sociali dovettero cedere il passo a Vienna ai socialdemocratici. Questo tramonto a Vienna fu tanto più grave, in quanto proprio Vienna era stata la culla del partito ed il centro di forza del movimento cristiano-sociale, e il partito era nato e cresciuto proprio come partito comunale viennese e partito «del borgomastro». L'entusiasmo per le masse si era ormai spento, e i tentativi fatti in seguito per risvegliarlo, nello spirito e nel ricordo di Lueger, si rivelarono del tutto infruttuosi.

Quando poi il partito cominciava appena a riaversi dai postumi della sconfitta subita — la vittoria del candidato cristiano-sociale Heinrich Mataja in una elezione supplementare a Vienna parve esserne la prova più chiara — l'assassinio della coppia degli eredi al trono e lo scoppio della prima guerra mondiale precipitarono l'impero asburgico in una lotta che era ormai di vita o di morte. Anche il nuovo successore al trono, che sarà più tardi l'imperatore Carlo, era vicino ai cristiano-sociali: ma in seguito alla piega che presero le cose dopo che egli fu salito al trono, il favore dell'ultimo degli Asburgo, che pure era animato da nobili e sinceri propositi, ma messo di fronte ad un compito insolubile, nella crisi generale seguita alla fine dell'impero e alla fondazione della repubblica, rappresen-

[17] «Arbeiterzeitung», dell'11.3.1910.

tò, per i cristiano-sociali, più un danno che un vantaggio [18].

[18] Esaurienti dati indicativi delle fonti e della letteratura esistenti sul tema di questo contributo si possono trovare in R. KNOLL, *Zur Tradition*, cit. Una presentazione sintetica in italiano del tema trattato in A. WANDRUSZKA, *Il movimento cristiano-sociale in Austria*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'Età di Leone XIII, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960*, Roma 1961, pp. 769-782.

Il centro e il Kulturkampf

Osservazioni sulla situazione della ricerca e i problemi fondamentali non risolti

di *Christoph Weber*

I.

Nel 1957 R. Morsey sottolineò all'inizio di una sua relazione bibliografica che, sorprendentemente, ancora non esisteva una ricostruzione conclusiva del *Kulturkampf*[1]; a tutt'oggi non c'è niente da aggiungere a quella constatazione. Non è esagerato affermare che finora, dopo quasi vent'anni di ricerche in parte molto intense sul *Kulturkampf* e la storia dei partiti politici nell'impero bismarckiano, manca una descrizione complessiva accettabile; in un certo senso siamo addirittura più che mai lontani da una storia del *Kulturkampf*, e, secondo il mio giudizio, attualmente non c'è nessuno che abbia progetti in merito. Perché? Per dare una risposta è necessario fornire una sintesi sommaria delle epoche della ricerca sul *Kulturkampf*. La storia della ricerca si può dividere in quattro epoche:

1. La letteratura contemporanea con le prime edizioni degli atti[2] e l'epoca seguente fino alla Prima guerra mon-

Questa relazione, letta in tedesco, è stata tradotta da Karin Krieg Federico.

[1] R. MORSEY, *Bismarck und der Kulturkampf. Ein Forschungs- und Literatur-Bericht 1945-1957*, in «Archiv für Kulturgeschichte», XXXIX, 1957, pp. 232-70. La continuazione: R. MORSEY, *Probleme der Kulturkampf-Forschung*, in «Historisches Jahrbuch», LXXXIII, 1964, pp. 217-45. La continuazione di questi indici bibliografici apparirà nel «Historisches Jahrbuch», XCV, 1975, a cura di H. LEPPER, con il titolo *Hundert Jahre Kulturkampf. Bilanz der Forschung*.

[2] Di questi fanno parte soprattutto P. MAJUNKE, *Geschichte des «Culturkampfes» in Preussen-Deutschland*, Paderborn-Münster 1886; F. X. SCHULTE, *Geschichte des «Kulturkampfes» in Preussen, in Aktenstücke dargestellt*, Essen 1882; N. SIEGFRIED, *Actenstücke betref-*

diale con i vantaggi e gli svantaggi della immediata vicinanza agli avvenimenti.

2. Il periodo tra il 1918 e il 1945 con una ricerca individuale[3] che va già specializzandosi anche se è ancora totalmente legata alla divisione in tendenza cattolica e non cattolica.

3. Il periodo dal 1945 al 1960-63 circa con impulsi completamente nuovi, che portò con sé l'epoca della ricostruzione della vita politica sotto la guida democristiana.

4. Infine, il periodo successivo, contrassegnato da un nuovo e forte impulso della specializzazione e contemporaneamente dall'apparizione del pensiero critico nei confronti della chiesa, come anche da una visione del parlamentarismo che va di nuovo differenziandosi.

Le opere di G. Goyau e J. B. Kissling appartengono alla prima fase. Goyau che apparteneva già nel 1885 e negli anni seguenti alla giovane generazione di cattolici non più monarchici ma democratici e perfino socialisti impegnati, scriveva i suoi 4 volumi *Bismarck et l'Eglise*[4] nello spirito della dottrina sociale leoniana e nel pieno ottimismo di aver trovato nell'unione di cattolicesimo ed impegno sociale la sintesi decisiva della sua epoca. Il suo libro è conformemente proporzionato: uno spazio considerevole è dedicato al vescovo von Ketteler che appare come il vero eroe del cattolicesimo tedesco ed inoltre come

fend den preussischen Culturkampf nebst einer geschichtlichen Einleitung, Freiburg i. Br. 1882. Sono inoltre da citare alcune biografie, per esempio O. PFÜLF, S. J., *Hermann v. Mallinckrodt*, Freiburg i. Br. 1892; E. HÜSGEN, *Ludwig Windthorst*, Köln 1907, 1911²; L. PASTOR, *August Reichensperger 1808-1895*, 2 voll., Freiburg. i. Br. 1899.

[3] Vedi soprattutto le due biografie dei ministri prussiani della pubblica istruzione: E. FÖRSTER, *Adalbert Falk. Sein Leben und Wirken als preussischer Kultusminister*, Gotha 1927, e W. REICHLE, *Zwischen Staat und Kirche. Das Leben und Wirken des preussischen Kultusministers Heinrich v. Mühler*, Berlin 1938. Sono molto importanti inoltre J. HECKEL, *Die Beilegung des Kulturkampfes in Preussen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung», XIX, 1930, pp. 215-353; J. SCHAUFF, *Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei*, Köln 1928 (ristampa imminente).

[4] G. GOYAU, *Bismarck et l'Eglise*, 4 voll., Paris 1911-13. Su Goyau

uno dei pochi giusti nello Stato dell'ingiustizia di Bismarck. Allo stesso modo Goyau elogia il lato democratico-progressista del centro e vede in Windthorst un difensore dei diritti universali dell'uomo. Certo, l'opera è oggi superata per quello che riguarda le fonti ed i fatti. Complessivamente però è molto riuscita e rimane sempre preziosa, anche per la ricerca individuale, grazie a certe informazioni di prima mano a disposizione dell'autore.

Il pendant a questo libro è l'opera in tre volumi del professore e sacerdote Kissling [5], pubblicata poco prima della Prima guerra mondiale; pur provenendo intellettualmente dalla scuola di Magonza, Kissling non ebbe l'ampiezza di vedute di Ketteler. È questa fino ad oggi la ricostruzione più dettagliata del *Kulturkampf*. Essa è perciò indispensabile; tuttavia c'è in essa qualcosa di fastidioso non tanto nella presa di posizione chiara e senza compromessi quanto nello stretto ambito giuridico e giuridico-ecclesiastico. Già qui, nella prima fase della riflessione erudita sul *Kulturkampf*, incontriamo il fenomeno per cui la lotta tra stato e chiesa appare solo come controversia giuridica. Ha così inizio una confusione tra forma e contenuto gravida di conseguenze. Lo stesso Kissling ha fatto ancora a lungo riferimento ai pionieri spirituali della lotta tra stato e chiesa anche se nella forma di un severo processo. Per decenni quest'opera fu considerata come una specie di summa della ricerca cattolica sul *Kulturkampf* [6].

La seconda fase è quasi del tutto circoscritta all'opera in 9 volumi di Karl Bachem, *Geschichte der Zentrums-*

ed i democratici cristiani francesi è stato pubblicato da J.M. Mayeur, *Un prêtre démocrate. L'abbé Lemire 1853-1928,* Tournai 1968.

[5] J.B. Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche,* 3 voll., Freiburg i. Br. 1911-16. Kissling (1876-1928) era professore di storia della chiesa all'Accademia di Braunsberg (Prussia orientale) e pubblicò inoltre una storia del cattolicesimo in Germania nel XIX secolo (4 voll.) e una storia del protestantesimo nello stesso periodo (2 voll.)

[6] La letteratura più vecchia è completamente contenuta in V. Cramer, *Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert,* München-Gladbach 1914.

partei (Storia del partito di centro)[7]. Per lunghi anni deputato al *Reichstag*, egli conobbe di persona molti dei fondatori del partito ed ebbe un notevole influsso sulla frazione tra il 1890 e 1914. Con quest'opera egli volle erigere un monumento al suo partito che sarebbe rimasto nel tempo «affinché non si spegnesse lo spirito del centro». Questo spirito è presente in tutte le sue pagine e vedremo in seguito in che cosa esso consistesse veramente. Per quello che riguarda l'importanza pratica di quest'opera c'è da dire, in senso positivo (ed a questo ha fatto riferimento diverse volte anche il prof. Morsey), che essa è rimasta fino ad oggi la ricostruzione più approfondita della storia del parlamentarismo di quell'epoca, ma in senso negativo non si può ignorare il fatto che Bachem, a parte la grande oggettività nella completezza dei dati, li ha fortemente ritoccati. Quando egli parla dello spirito del centro egli intende in prima linea la precedenza assoluta degli interessi ecclesiastici sugli interessi individuali economici di qualsiasi genere dei gruppi sociali. Questo spirito del centro esistette indubbiamente e trovò la sua espressione per lungo tempo nella politica di questo partito, ma la situazione del cattolicesimo non era proprio così armoniosa come Bachem la descrisse. Come ebbi a constatare diverse volte, Bachem cerca dappertutto di appianare, minimizzare o interpretare come un malinteso i conflitti e le divergenze sorti all'interno del partito e nei rapporti tra partito, vescovato, papato ed altre associazioni cattoliche[8]. Ovunque emerge la tendenza, che si incontra anche altre volte nel cattolicesimo, di sottolineare fortemente il consenso e di minimizzare i conflitti. Certo si può trovare una caratteristica di questo tipo anche in altri storici che hanno scritto la storia della loro comunità. Per di più quell'opera uscì in un periodo molto critico per il partito del centro. Nonostante tutte le

[7] K. Bachem, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei*, 9 voll., Köln 1927-32 (ristampa 1967-68).
[8] Ch. Weber, *Leo XIII. und die deutsche Zentrumspartei Ostern 1886*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», CLXXVI, 1974, pp. 154-71.

qualità dell'opera di Bachem rimane il compito di scrivere una storia del partito di centro puramente scientifica e conseguentemente critica.

Gli anni dopo il 1945 portarono, come è noto, in primo luogo una enorme rivalutazione morale del cattolicesimo politico tedesco nella coscienza generale. Contemporaneamente la nostra storiografia riscoprì il parlamentarismo e si liberò dai vecchi pregiudizi: per la prima volta fu riconosciuto che i partiti non erano affatto parassiti della totalità del popolo o fenomeni negativi inquietanti, ma piuttosto sono stati e sono legittime aggregazioni di interessi [9]. Di questa doppia rivalutazione approfittò naturalmente anche la storia del centro. Vorrei citare a questo proposito particolarmente le due opere di Karl Buchheim [10] sulla storia dei partiti cristiani in Germania del 1953 e su ultramontanismo e democrazia del 1963. In questi volumi l'autore tentò di rintracciare gli antecedenti della CDU nel XIX secolo con risultati senz'altro degni di essere discussi. Il suo tentativo invece, di indicare nell'ultramontanismo la forma cattolica della democrazia nel XIX secolo non ebbe successo e fu giustamente criticato dagli esperti. Per quello che riguarda la storia delle idee la ricchezza di questi volumi è fuori discussione, ma vedremo in seguito le carenze in questo campo. Fatto strano, quasi contemporaneamente, nel 1962, fu pubblicato un volume che si può considerare, nello stesso modo in cui Buchheim fu considerato l'ultimo rappresentante di una tradizione specificamente cattolica, l'ultimo rappresentan-

[9] Un panorama della ricerca sul parlamentarismo tedesco è offerto dalla raccolta *Gesellschaft, Parlament und Regierung. Zur Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland*, herausgegeben im Auftrag der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien von Gerhard A. RITTER, Düsseldorf 1974. L'opera è praticamente un bilancio di 25 anni di studi.

[10] K. BUCHHEIM, *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*, München 1953 (ristampa immutata 1966); *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963. Vedi le recensioni di quest'opera di W. BESSON, in «Historische Zeitschrift», CCIII, 1966, pp. 135-39 e R. LILL, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XLV, 1965, pp. 445-50.

te della tradizione prussiano-statalistica nella lotta tra stato e chiesa: la storia del *Kulturkampf* in Germania di Erich Schmidt-Volkmar. Il libro di questo nazionalsocialista conteneva tante tendenze naziste palesi e nascoste e distorsioni da suscitare subito una forte protesta degli storici democratici che scoprirono in esso non soltanto questa tendenza di fondo ma anche una quantità di errori tecnico-scientifici [11]. Ma forse questo grave sviamento di Schmidt-Volkmar ed il progetto non pienamente riuscito di Buchheim si possono oggi inserire nella rubrica felix culpa, perché indubbiamente questi volumi stimolarono la ricerca cattolica, che tendeva ad assumere un atteggiamento di autosufficienza quietistica, e la storiografia generale tedesca, che non si era mai molto occupata del *Kulturkampf*, a rivolgere nuovamente la loro attenzione verso questo campo.

Ma, come era inevitabile in quella situazione, la risposta non fu data mediante ricostruzioni complessive contrapposte, ma mediante una nuova fase della specializzazione. Non è possibile commentare qui tutte le pubblicazioni uscite dopo il 1962. Mi limito ad accennare a cinque gruppi di direzione di ricerca con rispettivamente uno o due nomi.

A) Nei tempi più recenti la ricerca si è rivolta per la prima volta alle vere e proprie fonti ecclesiastiche, o meglio agli archivi diocesani ed all'Archivio Vaticano; finora non erano stati fatti molti sforzi in questo campo. Perciò tutta la ricerca era orientata verso lo Stato e la persona di Bismarck. Sembra incredibile adesso che soltanto nel 1970 siano stati resi accessibili per la prima volta gli atti vaticani riguardanti questo campo attraverso l'edi-

[11] E. Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*, Göttingen 1962. Vedi anche fra gli altri R. Lill, *Der Kulturkampf in Deutschland. Bemerkungen zu einer neuen Darstellung*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», CXLII-XLIII, 1963, pp. 571-91. Il volume è da intendere come continuazione di un libro pubblicato nel 1942 ad Amburgo sotto il nome di Erich Schmidt e col titolo *Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus*. Teil I: *Pius der IX. und die Zeit der Rüstung 1848-1870*.

zione di Lill sulla conclusione del *Kulturkampf* [12]. Tuttavia neanche oggi si può accedere a tutti gli atti dell'Archivio Vaticano che appartengono ad una determinata epoca considerata «aperta». Il fondo *Spogli dei Cardinali,* per esempio, nel quale si trovano documenti molto importanti lasciati dai cardinali anche per il periodo di Pio IX è a tutt'oggi severamente chiuso. In quanto agli archivi diocesani tedeschi, si può dire che sono diventati negli ultimi anni i centri della ricerca sul *Kulturkampf* e contribuiscono così sostanzialmente ad una correzione dell'immagine finora puramente «statalistica» del medesimo. Tra poco saranno pubblicati gli atti delle conferenze episcopali tedesche a partire dal 1870 in una edizione complessa a cura di E. Gatz.

B) Una serie di lavori sono dedicati al *Kulturkampf* in relazione alle elezioni episcopali. Come è noto, in tutti gli stati tedeschi ed anche in Prussia le sedi episcopali furono conferite dai capitoli cattedrali in comune accordo con i governi protestanti (ed in Baviera direttamente dal governo). Queste elezioni e nomine di vescovi rappresentavano una possibilità di conflitto di prim'ordine ed in essi si concentrarono come in un punto focale tutti i problemi dei rapporti tra Stato e Chiesa in modo plastico e, a causa della forte personalizzazione, anche interessante e relativamente facile da indagare per lo storiografo. Le elezioni dei vescovi in Germania fino all'anno 1848 erano già il campo preferito della ricerca più vecchia mentre la ricerca sulle elezioni episcopali tra gli anni 1848 e 1914 è di data molto recente perché gli archivi statali ed ecclesiastici sono stati aperti soltanto ora. Vorrei citare qui soltanto l'importante volume di Trippen [13]. Tra breve

[12] R. LILL, *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII*. Teil I: *1878-1880*, Tübingen 1970.
[13] N. TRIPPEN, *Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821-1929*, Köln-Wien 1972, p. 535 (Bonner Beiträge zur Kirkengeschichte, 1); F. G. HOHMANN, *Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn von 1857 bis 1892*, in «Westfälische Zeitschrift», CXXII, 1972, pp. 191-282 (continuazione fino al 1910 nel volume seguente); E. GATZ, *Zur Neubesetzung der (Erz) Bistümer Köln, Ermland und Gnesen-Posen 1885-86*, in «Rheinische Vierteljahresblätter», XXXVII, 1973, pp.

sarà pubblicato anche uno studio sui vescovati bavaresi della seconda metà dell'ottocento e già esiste un lavoro sull'Austria.

C) Da parte degli storici della Chiesa c'è da aspettarsi un contributo alla ricerca sul *Kulturkampf*, soprattutto dai loro studi sul Concilio Vaticano. Per la primissima fase della lotta tra stato e chiesa, la controversia con i vecchi cattolici, vorrei citare il recente lavoro di Franzen[14] sulla Facoltà di teologia di Bonn ed i saggi di Conzemius e Gatz sul Vaticano I e la sua ricezione in Germania. Non riesco però a nascondere la mia impressione di fondo che alcuni studi sul Vaticano I non sono orientati in senso storico ma mirano ad un consolidamento storico delle opinioni di oggi sull'infallibilità del Papa e ciò non può non offuscare la vista dello storico.

D) Una grande parte dell'interesse è dedicato da sempre alla ricerca regionale e locale a causa della situazione storiografica dei singoli Stati tedeschi. Vorrei citare, sul piano regionale, soltanto l'ampio capitolo dedicato da Karl Möckl[15] al componimento del *Kulturkampf* in Baviera

207-43; Ch. WEBER, *Briefe und Akten zur Trierer Bistumsbesetzung im Jahre 1881*, in «Römische Quartalsschrift», LXIX, 1974, pp. 68-116; E. SAURER, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867-1903*, Wien 1968 (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, 6). Un confronto con l'eccellente opera di J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des Evêques français au début de la IIIe République 1870-1883*, 2 voll., Paris 1967, dimostra la più forte tendenza storico-sociale della ricerca francese rispetto a quella tedesca.

[14] A. FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil*, Köln-Wien 1974 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 6); V. CONZEMIUS, *Preussen und das erste Vatikanische Konzil*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», II, 1970, pp. 353-419; E. GATZ, *Bischof Philippus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», IV, 1972, pp. 106-87; M. WEBER, *Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik*, München 1970 (Miscellanea Bavarica Monacensia, 28); W. BRANDMÜLLER, *Die Publikation des 1. Vatikanischen Konzils in Bayern*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», XXXI, 1968, pp. 197-258, 575-634.

[15] K. MÖCKL, *Die Prinzregentenzeit. Gesellschaft und Politik während der Ära des Prinzregenten Luitpold von Bayern*, München 1972. Altri studi territoriali importanti sono M. STADELHOFER, *Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Grossherzogtum Baden 1878-1918*,

nel suo volume sulla Baviera tra il 1880 ed il 1910, che tra breve si potrà confrontare con la dissertazione di Körner dell'Università di Ratisbona. Negli anni 50 e 60 sono apparsi inoltre alcuni studi rigorosamente locali e cioè dissertazioni provenienti dalla scuola dell'ordinario Braubach dell'Università di Bonn nelle quali venivano esaminate le elezioni politiche di un territorio definito, circa tre circoscrizioni elettorali, per un periodo di circa 30 anni. Queste «dissertazioni sulle elezioni» rappresentano oggi una base indispensabile per la ricerca sulla lotta tra stato e chiesa e sul partito del centro [16]. Il proposito di includere tutta la provincia della Renania ha purtroppo subito un arresto senza aver raggiunto la sua meta dopo il pensionamento del prof. Braubach. Il carattere di modello della ricerca consistente nell'esaminare la storia del partito dal basso, cioè cominciando dalla base più concreta possibile, è stato pienamente riconosciuto nella sua importanza e rappresentò allora un'innovazione.

E) Tra il 1965 ed il 1968 si fece il primo passo nella direzione che rappresenta una gran parte della problematica attuale nella ricerca sul *Kulturkampf*: con un saggio ed un libro sulla lotta tra stato e chiesa nel Baden, Lothar Gall delineò per la prima volta una tesi economico-sociale del *Kulturkampf* [17]. Secondo lui il *Kulturkampf* nel Baden era scoppiato nel 1860-65 perché il liberalismo commerciale del governo liberale del Baden e soprattutto l'introduzione della libertà imprenditoriale aveva col-

Mainz 1969 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 3) e per il Granducato dell'Assia J. GÖTTEN, *Christoph Moufang. Theologe und Politiker 1817-1890*, Mainz 1969.

[16] Per questa serie vedi il panorama di K. MÜLLER, *Das Rheinland als Gegenstand der historischen Wahlsoziologie*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», CLXVII, 1965, pp. 124-42 (con indicazione delle singole dissertazioni).

[17] L. GALL, *Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen Kulturkampfes*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», XCIII, 1965, pp. 151-96; L. GALL, *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*, Wiesbaden 1968 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 47). Vedi anche la recensione di Th. NIPPERDEY, in «Historische Zeitschrift», CCX, 1970, pp. 436-39.

pito duramente la popolazione rurale cattolica del Baden che viveva di lavoro artigianale a domicilio. Praticamente si sarebbe trattato di una lotta tra i lavoratori a domicilio cattolici minacciati dalla proletarizzazione e gli industriali liberali delle città. L'interessante tesi di Gall non ha potuto affermarsi. È stato dimostrato che il lavoro a domicilio nel Baden subì un regresso sensibile soltanto 20 anni più tardi, che la situazione dell'occupazione era assolutamente diversa e che la lotta tra stato e chiesa nel Baden non era certamente stata causata dai suddetti fattori economici. Con la pubblicazione dell'opera ugualmente ampia di J. Becker [18] sul *Kulturkampf* nel Baden, che tra tutte le lotte tra stato e chiesa in Germania è quella di cui la ricerca si occupa maggiormente, questa tesi è per ora eliminata.

F) Dal 1967 circa si è potuto osservare un secondo tentativo di inserire teorie economico-sociali nella spiegazione della lotta tra stato e chiesa. Penso alle tesi di Helmut Böhme [19] e di altri storici, che argomentano in modo analogo, come H.-U. Wehler e M. Stürmer, che con argomentazioni diverse si sforzano di spostare la fondazione dell'impero del 1871 all'anno 1879 perché soltanto con l'introduzione del sistema protezionista sarebbe stata effettuata la piena «svolta conservativa», il patto dell'industria pesante con gli agrari della Ostelbe e con ciò prima di tutto il consolidamento del grande impero prussiano. Helmut Böhme scrive a questo proposito:

«Sarà necessario domandarsi se molte cesure della storia nazionale tedesca accettate finora inalterate non provengano forse troppo spesso da una visione nazional-liberale, se la 'fondazione dell'Im-

[18] J. Becker, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden, 1860-1876,* Mainz 1973 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 14).

[19] Nell'introduzione alla raccolta *Probleme der Reichsgründungszeit 1848-1879,* herausgegeben von H. Böhme, Köln-Berlin 1968, p. 14 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 26). Questo concetto era alla base dell'opera di Böhme, *Deutschlands Weg zur Grossmacht. Studien zum Verhältnis von Wirtschaft und Staat während der Reichsgründungszeit 1848-1881,* Köln 1966.

pero', quell'impero che in seguito avrà una voce nel concerto politico europeo e mondiale come grande potenza, non si sia compiuta soltanto nell'anno 1879. Questo significherebbe che il *Kulturkampf*, per esempio, la formazione dei primi gruppi d'interesse, lo scioglimento del partito liberale ed il passaggio alla legge antisocialista, la duplice alleanza e la politica coloniale appartengono ancora al periodo della fondazione dell'impero».

Questo tentativo di riperiodizzazione anche del *Kulturkampf* ha le sue radici nello sforzo di porre sostanzialmente come punto di partenza della storia le strutture economiche e non più in prima linea quelle politiche. Non occorre approfondire qui il discorso sulle differenze ed affinità con la ricerca storica neomarxista. Comunque, chi conosce la storiografia cattolica più vecchia è sorpreso di trovare anche qui tante reminiscenze. Comune a tutte queste tendenze è la dura condanna dell'impero bismarckiano, nel quale tutte vedono uno stato militaristico-assolutistico di ingiustizia e di classe. Comune anche la critica al patto del padrone di fabbrica liberale col latifondista prussiano. La recente dissertazione di J. Lange[20] sulla stampa cattolica dell'epoca del *Kulturkampf* conferma questa tesi con una quantità di citazioni che comprovano la critica economico-sociale dei cattolici allo Stato bismarckiano. I cattolici tedeschi prima del 1890 erano generalmente dell'opinione di vivere in uno Stato reazionario militarista.

Tuttavia non bisogna ignorare il fatto — e un libro di Michael Stürmer sul governo ed il *Reichstag* del 1871-80 apparso recentemente lo dimostra chiaramente[21] —, che un punto di vista esclusivamente storico-economico e storico-sociale non riesce a rendere giustizia al fenomeno del *Kulturkampf*. Per Stürmer la lotta tra stato e chiesa in Prussia fu una «manovra diversiva in grande stile» perché essa permise a Bismarck di staccare i liberali dal

[20] J. LANGE, *Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preussen 1871-1878*, Bern-Frankfurt a.M. 1974.
[21] M. STÜRMER, *Regierung und Reichstag im Bismarckstaat 1871-1880. Cäsarismus und Parlamentarismus*, Düsseldorf 1974, p. 17 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, 54).

centro. In questo senso egli parla della lotta tra stato e chiesa come «mastice ideologico di politica governativa e maggioranza parlamentare» in quanto permise a Bismarck una manipolazione dei nazional-liberali. Essa fu dunque in fin dei conti un mezzo tattico nelle mani di Bismarck assolutista con il quale egli distolse il partito liberale dal suo compito storico oggettivo della completa parlamentarizzazione della Germania.

Questa tesi non collega più direttamente la situazione economica con lo scoppio del *Kulturkampf*, ma vede nel concetto dell'ideologia l'elemento «mediatore» tra sfere d'interessi e politica. Per la lotta tra stato e chiesa — soltanto questo lato ci interessa qui — ne risulta un trasferimento completo sul piano delle ideologie manipolatrici e della tattica parlamentare ed una attribuzione in maniera sorprendentemente personalistica alla figura di Bismarck. Questa concezione della realtà non può soddisfare chi conosce la forza delle passioni di quell'epoca che provocarono il *Kulturkampf*. La seconda parte della nostra relazione è perciò dedicata interamente al problema: che cosa è il *Kulturkampf*?

II.

La lotta tra stato e chiesa (*Kulturkampf*) fu — e questa è l'unica tesi che io propongo qui — una controversia ideologico-religiosa tra il protestantesimo liberale e nazional-liberale ed il cattolicesimo ultramontano. Fu una lotta religiosa nel vero senso della parola, ed il fatto che i due fronti non coincidevano perfettamente con le linee di confine delle due confessioni in Germania non cambia niente. Certo, esisteva un protestantesimo ortodosso che partecipava soltanto malvolentieri o per niente al *Kulturkampf* [22]; certo, esisteva un cattolicesimo liberale che

[22] Per la storia del significato politico del protestantesimo vedi F. Fischer, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift», CLXXI, 1951, pp. 473-518. È interessante che non soltanto i protestanti ortodossi irenici disapprovavano la lotta tra stato e chiesa ma anche i protestanti polemici, proprio perché il *Kulturkampf* in prima linea come tendenza liberale doveva a

esortava ad alta voce ad un inserimento del cattolicesimo nel nuovo mondo statale di tendenza liberale e nazionale [23], tuttavia, entrambi questi gruppi erano soltanto fenomeni marginali, che esistevano a n c h e, ma che non riuscivano ad avere una voce rilevante nel gioco delle forze politiche e formatrici d'opinione. Esse furono considerate come eccezioni alla regola e non rappresentanti delle correnti principali. Il fatto che il *Kulturkampf* fosse una lotta religiosa o, ciò che qui significa la stessa cosa, una guerra ideologica viene oggi allontanato o soffocato. Il perché si vedrà in seguito. Molto al di là di qualsiasi considerazione politica contingente o di strumentalizzazione tattico-parlamentare — che però non si deve escludere a priori — si trattava dei problemi di valore profondamente sentiti da un'intera generazione, e la cui definizione in campo politico suscitava emozioni fortissime negli

lungo danneggiare la chiesa protestante. Vedi a questo proposito G. WOLF, *Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluss auf den Kulturkampf*, Dissertazione, Bonn 1968.
Per la storia del protestantesimo tedesco nel XIX secolo sono da consultare innanzi tutto le opere eccellenti di uno storico della chiesa, il berlinese Karl Kupisch: K. KUPISCH, *Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815-1945*, Berlin 1955; e *Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1966 (Die Kirke in ihrer Geschichte. Ein Handbuch herausgegeben von K.D. Schmidt und E. Wolf, Band 4, Lieferung R, 2. Teil). Sul rapporto meno ostile tra cattolicesimo e ortodossia luterana vedi A. VON MARTIN, *Der preussische Altkonservatismus und der politische Katholizismus in ihren gegenseitigen Beziehungen*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», VII, 1929, pp.489-514 e H.-J. SCHOEPS, *Die lutherische Hochorthodoxie Preussens und der Katholizismus*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», IV, 1952, pp. 311-37. Cfr. inoltre F. FISCHER, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift», CLXXI, 1951, pp. 473-518. L'aspetto politico-religioso della lotta tra stato e chiesa è sottolineato nel saggio di E. FOERSTER, *Liberalismus und Kulturkampf*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Neue Folge, X, 1928, pp. 542-559.

[23] Vedi anche di C. WEBER, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876-1888. Die Beilegung des preussischen Kulturkampfes*, Maiz 1970 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 7), e anche *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850*, München-Paderborn 1973. In questi due lavori pongo l'accento sull'importanza del clero cattolico-liberale, simpatizzante col governo, che rappresentò però una sottocorrente, mai la corrente principale.

uomini. Con ciò io sono in contrasto con la maggioranza delle teorie oggi accettate sull'origine del *Kulturkampf*. Fornire la prova dell'esattezza della mia asserzione è positivamente molto più difficile che provare l'infondatezza delle opinioni degli avversari. La difficoltà maggiore di una prova positiva sta nella mancanza di una ricerca moderna sull'opinione pubblica in Germania intorno ai problemi religiosi e di politica ecclesiastica dal 1859 in poi e sulla conquista dell'opinione pubblica da parte della pubblicistica liberale anticlericale [24]. A questo proposito Kissling che era l'unico ad occuparsi seriamente del fenomeno della polemica confessionale nel periodo precedente il *Kulturkampf*, scrive che già nel 1864 un vescovo tedesco (Martin), si era lamentato della diffusione massiccia di scritti polemici confessionali:

«Non si può più soffocare la Chiesa col silenzio, allora si fa di tutto per distruggerla con le parole. Non si contano più la gran quantità di trattati che giorno per giorno invadono perfino le località completamente cattoliche e giungono anche nelle capanne e botteghe dei cattolici più poveri, spesso anche di contrabbando, non si contano più i periodici letterari e i giornali che sono pagati per scrivere contro di noi».

E Kissling continua: «Voglio risparmiare al lettore di dover scendere nel fitto dei trattati polemici e della letteratura scadente, anche se si potrebbero ricavarne delle conoscenze molto istruttive» [25]. Esattamente quello che Kissling riteneva utile ma inopportuno, probabilmente per la salvaguardia della pace confessionale, deve essere ancora una volta fatto: un inventario esatto della letteratura anticlericale e in parallelo, ovviamente, anche della letteratura cattolica di lotta antiliberale che va dall'anno 1859 al 1887 circa. Il modo migliore per questo sarebbe quello impiegato già da Rosenberg e Faber per l'inventario della letteratura pamphlettistica dell'epoca della fondazione dell'impero [26]: ampi cataloghi nei quali sono registra-

[24] Faccio riferimento alla ricostruzione recente e sommaria dell'anticlericalismo di J. SANCHEZ, *Anticlericalism - A brief History*, University of Notre Dame 1972.
[25] J.B. KISSLING, *Geschichte des Kulturkampfes*, cit., vol. I, p. 297.
[26] H. ROSENBERG, *Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands vom*

ti tutti gli opuscoli di questo genere con un sommario dei rispettivi contenuti su mezza o un'intera pagina. Un lavoro simile per il *Kulturkampf* sarebbe il desiderio più grande che avrei da esprimere alla ricerca. Soltanto allora verrebbe alla luce l'ondata torbida della polemica quotidiana ed il vero carattere del *Kulturkampf* che fu dopo tutto un fenomeno di massa e non soltanto un frammento di politica parlamentare. Soltanto allora si vedrebbe chiaramente tutto l'accumulo di odio, di amarezze e di risentimenti secolari finora coperto da una visione troppo politico-razionale. Finché ciò non sarà fatto, la teoria del malinteso, come la chiamo io adesso, cioè la teoria secondo cui il *Kulturkampf* sarebbe stato una mossa sbagliata di Bismarck, continuerà ad essere diffusa nelle sue varie forme che sono tutte errate.

Per dare un'idea della virulenza della propaganda anticlericale nel mondo culturale germanico vorrei menzionare alcuni opuscoli finora mai citati. Il primo è del Dr. Franz Huber, docente di storia all'università di Berna come è indicato sul frontespizio, e fu pubblicato nel 1869 col titolo: *Die lateranische Kreuzspinne oder das Papstthum als Hemmschuh der Völkerwohlfahrt*, I. Theil: *Die Päpste als Menschenschlächter* (Il ragno crociato lateranense o il papato come ostacolo al benessere dei popoli, Ia parte: I papi come massacratori di uomini). Questo pamphlet pieno di odio si qualifica giustamente nel sottotitolo come «studio popolare». La copertina mostra una carta geografica dell'Europa coperta da una ragnatela al centro della quale c'è Roma. Al centro c'è un ragno gigantesco con una croce sul dorso e una tiara al posto della testa.

Il libretto di 150 pagine è preceduto da un sonetto:

Auf Völker auf! Die dumpfen Nebelschleier
Die mit Erstickung uns bedrohten, fallen,

Eintritt der neuen Ära in Preussen bis zum Ausbruch des deutschen Krieges, 2 voll., München 1935; K. G. Faber, *Die national-politische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871*, Düsseldorf 1963.

und hell empor im Siegesprunke wallen
die Sonnen, ladend zu des Tages Feier.

In Nacht und Narrheit lasst die rohen Schreier,
die der Vernunft zum Trotz die Fäuste ballen,
und ringt aus Fürstendruck und Pfaffenkrallen
Euch mutig los und werdet frei und freier

Ermattet nicht und reisst in tausend Fetzen
Die Fäden all, womit der Römling dreist
sich angemasst, die Herden zu umnetzen:

Dann wird sich unverhüllt die Wahrheit zeigen
und vor dem fessellosen Menschengeist
herab vom Thron der Priesterkönig steigen!

(Orsù popoli! Cadono i cupi veli nebbiosi che minacciavano / di soffocarci e luminosi si alzano i soli che invitano alla / festa del giorno. / Nella notte e nella follìa lasciate i rozzi strilloni / che a dispetto della ragione serrano i pugni, / e liberatevi corraggiosamente dall'oppressione dei / principi e dalle grinfie dei preti per diventare sempre più liberi. / Non stancatevi e strappate in mille pezzi i fili della rete / con la quale il papista spavaldamente ha voluto imprigionare / il gregge: / Allora la verità nuda si rivelerà / e di fronte allo spirito umano senza catene / scenderà dal suo trono il re dei preti!).

L'autore esprime spesso la sua speranza: «Sì, il papato non cristiano con la sua inquisizione ugualmente non cristiana, la sua tortura ed i suoi crudeli autodafés presto sparirà per sempre col passare del tempo e soltanto i libri di storia lo ricorderanno come una triste pietra miliare degli errori umani e della follia pretesca» (p. 23).

Nel 1861 fu pubblicato a Stoccarda da un certo Theodor Griesinger un libro in due volumi dal titolo: *Mysterien des Vatikans oder die geheimen und offenen Sünden des Papstthums*, che era ugualmente un appello alla lotta finale contro Roma.

Un ultimo esempio: *Der Fall eines Götzen* di Friedrich von Rougemont, Basilea 1871. In questo volume il protestante svizzero Rougemont rappresentò la guerra tra Napoleone III e la Prussia, che non era ancora finita, come vittoria del protestantesimo sul cattolicesimo. Nel capitolo «Der Gustav Adolph des 19. Jahrhunderts» egli scri-

ve: «Nel giro di due mesi abbiamo visto spostarsi il centro del mondo politico da Parigi a Berlino ed il centro del mondo religioso passare dai popoli cattolici ai popoli protestanti». «Quello che Gustavo Adolfo tentò in misura minore nel XVII secolo fu compiuto dal re Guglielmo in una misura che supera tutte le speranze e disprezza tutti i calcoli» (p. 65).

E non dimentichiamo Gustavo Adolfo! Egli vide negli anni 1866-70 una rinascita inaspettata come l'avevano vista Enrico IV e Gregorio VII. Karl Bachem fornisce una quantità di testimonianze taglienti a questo proposito. Quando nel 1866 scoppiò la guerra della Prussia contro la Germania, sul lato prussiano fu evocata dappertutto la situazione della guerra dei Trent'anni. Il soprintendente generale del Brandeburgo, per esempio, disse: «In quei giorni tutti avrebbero sentito che adesso o mai sarebbe giunta l'ora della soluzione degli antichi compiti della Prussia e ognuno avrebbe avuto il presentimento che adesso si sarebbero decise le sorti della Chiesa cattolica e protestante in Germania» [27]. Il settimanale evangelico-protestante della Germania del sud scrisse nell'agosto del 1866: «Nella battaglia di Königgrätz la guerra dei Trent' anni ha finalmente trovato la sua conclusione, l'idea della nazione ed il protestantesimo hanno vinto. Sotto la guida della Prussia la nazione, diventata ormai autonoma, sarà modellata in tutto secondo i princípi del protestantesimo» [28].

Qui abbiamo a che fare con un fenomeno che è essenziale per la comprensione dell'epoca: il predominare del pensiero storico o meglio del pensiero storicizzante nel campo politico [29]. I nazional-liberali come anche i cattoli-

[27] K. Bachem, *Zentrumspartei*, cit., vol. III, p. 45.
[28] Bachem, *Ibidem*. Il problema dell'«impero protestante» è stato sostanzialmente trattato da T. Schieder in *Das Deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat*, Köln 1961.
[29] Cfr. K. Kupisch, *Von Luther zu Bismarck. Zur Kritik einer historischen Idee. Heinrich von Treitschke*, Berlin 1949. Sulla polemica protestante contro il cattolicesimo nel XIX secolo vedi *Realencyklopädie für Theologie und Kirche*, vol. XV, Leipzig 1904, pp.

ci avevano sempre presente nel loro pensiero le continuità storiche, per non dire identità, che abbracciavano diversi secoli e con un'ostinazione fatale rivangavano sempre e di nuovo la guerra dei Trent'anni. Tutto il *Kulturkampf* assume così un sapore particolare, una caratteristica peculiare di regolamento di conti antichissimi e insieme fin da principio una dimensione di profondità che va completamente persa in una visione esclusivamente politico-parlamentare [30]. Eppure questa dimensione storica era in fondo più importante che i problemi quotidiani ed attualissimi di politica ecclesiastica che sembravano così urgenti. Tutti quelli coinvolti pensavano di trovarsi nell'ultima fase di una controversia storico-universale cominciata con i Sali, al più tardi con gli Svevi. Enrico IV davanti a Canossa e Corradino a Napoli dovevano essere finalmente vendicati, finalmente si poteva colpire nel cuore il vecchio nemico malvagio, il papato. Alcuni nazional-liberali andavano perfino oltre e pensavano di poter finalmente ottenere nel nuovo impero la vittoria del germanesimo sul romanesimo, la vittoria dell'uomo germanico interiormente onesto sull'uomo latino motivato dall'esteriorità, la vittoria del biondo sul bruno.

Nella battaglia finale contro 800 anni di oppressione papale, questa lotta che era stata piena di successo nel 1866

508-19, soprattutto pp. 512-513. I rappresentanti principali erano K. VON HASE, *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche,* Leipzig 1862[1], 1900[7] (lo sviluppo si vede molto bene dalle introduzioni delle diverse ristampe) ed anche P. TSCHAKERT, *Evangelische Polemik gegen die römische Kirche*, Gotha 1885; 1888[2]. Il volume di Hase fu scritto da un punto di vista puramente liberale ed è perciò particolarmente interessante. La polemica antiprotestante dei cattolici (rappresentanti principali: Möhler, Martin) è stata del resto poco studiata come anche quella protestante.

[30] Per questa ragione è sempre interessante la lettura del volume giustamente e lungamente criticato di G. FRANZ, *Kulturkampf. Staat und Katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preussischen Kulturkampfes,* München 1954.
Sulla dimensione storica vedi H. GOLLWITZER, *Zur Auffassung der mittelalterlichen Kaiserpolitik im 19. Jahrhundert*, in *Dauer und Wandel der Geschichte. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965*, a cura di R. VIERHAUS - M. BOTZENHART, Münster 1966, pp. 483-512.

quando si trattava di ottenere l'unificazione interna e nel 1870 nella guerra contro il nemico secolare, doveva trovare la sua conclusione ed il suo coronamento sul piano del «rinnovamento morale» [31]. Perciò non è giusto rimproverare al nazional-liberalismo una debolezza interiore nei confronti della religione e della ideologia (e sentirsi per questo autorizzati a considerare tutto come un elemento politico) come succede regolarmente quando si considera il protestantesimo nazional-liberale degli anni 1860-1900 come passo verso il rifiuto del cosiddetto idealismo classico del periodo di Goethe e Hegel [32]. Il nazional-liberalismo era, come disse giustamente un critico intelligente, Constantin Frantz, una religione in senso pieno, la religione di uno sviluppo storico-nazionale che collegava la moralità individuale dell'individuo maturo allo sviluppo della società dello Stato nazionale borghese [33]. Era una concezione del mondo in fondo non molto diversa dai sistemi di un Gioberti o Mazzini, soltanto che in Germania essa fu accentuata dal tradizionale elemento della contrapposizione confessionale.

Nella misura in cui sul lato nazional-liberale l'odio ardente verso il papato aveva annientato qualsiasi altro aspet-

[31] Qui vorrei citare in prima linea H. HOFFMEISTER, *Luther und Bismarck als Grundpfeiler unserer Nationalgrösse. Parallele zur Erweckung der Vaterlandsliebe und Pflege des Deutschtums*, Berlin 1883. A pag. 72 si legge: «Difficilmente esiste un più grande contrasto e conflitto che fra lo spirito tedesco e romano o il carattere nazionale germanico e romano. Esso rappresenta precisamente l'abisso incolmabile tra sostanza e apparenza, interiorità ed esteriorità». Notevole è anche il lavoro di 230 pagine *Das Papstthum in seiner allmählichen Entwicklung bis auf die Gegenwart*, scritto da H. M. E., Leipzig 1876. Nell'introduzione si legge: «È necessario dimostrare che il papato non era e non è altro che la continuazione e l'aspirazione al rinnovamento dell'antico impero pagano romano per la sottomissione dei popoli e soprattutto di quello tedesco. Chi conserva ancora nel suo cuore l'amore per il cristianesimo e per la sua patria, deve opporsi e si opporrà al nuovo paganesimo e farà di tutto per impedire l'espansione del suo potere».

[32] H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, München 1950 (ristampa 1969); W. LÜTGERT, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Dritter Teil: *Höhe und Niedergang des Idealismus*, Gütersloh 1925.

[33] C. FRANTZ, *Die Religion des Nationalliberalismus*, Leipzig 1872.

to, come per esempio la possibilità di una coalizione parlamentare, sul lato ultramontano l'ira contro il liberalismo era cresciuta smisuratamente negli anni '60. Voglio citare a questo proposito prima di tutto un opuscoletto stampato ad Amberg in Baviera nel 1872 dal titolo: *Krieg dem Liberalismus! Ein Büchlein für das christliche Volk* (Guerra al liberalismo! Un libretto per i cristiani). Qui si scrive:

«Si tratta di decidere, se il futuro deve appartenere al partito liberale od al partito cristiano, se il partito liberale deve reprimere l'ordine cristiano o se il partito cristiano deve mantenerlo. Si tratta inoltre di decidere se il mondo attraverso il liberalismo deve finire nel paganesimo peggiore, nelll'immoralità estrema, nel disfacimento di tutto l'esistente ed infine nella miseria più completa o se il mondo deve rimanere cristiano e l'uomo deve ottenere già durante la sua esistenza terrestre un'abbondanza di vera felicità e dopo l'eterna beatitudine. In una parola si tratta di decidere se in futuro deve regnare il cristianesimo o l'anticristianesimo. Qui il Cristo, là l'Anticristo! Questa è la parola d'ordine nella lotta quotidiana dei partiti» (p. 49).

Dal *Syllbus errorum* del 1864 il popolo cattolico fu invaso da un'ondata ininterrotta di opuscoli antiliberali. I gesuiti tedeschi ebbero un ruolo autorevole in questa azione, come è stato dimostrato per esempio dallo Schneider [34]. Anche il vescovo Ketteler nell'anno 1871 non vide più nessuna comunanza tra la Chiesa cattolica ed il liberalismo [35]. Ma ancora nel 1889 fu tradotto in tedesco lo scritto polemico del prelato spagnolo Sardà y Salvany che aveva il titolo *Der Liberalismus ist Sünde* (Il liberalismo è peccato). Il traduttore, monsignor Scheicher di Vienna scrisse nella sua introduzione: «Il liberalismo è peccato! Questo è già stato detto certamente tante volte dai professori di teologia morale agli studenti di teologia. Però bisogna persuaderne anche la massa del popolo e non deve rimanere nessuno che abbia soltanto l'ombra di un dubbio» [36].

[34] B. SCHNEIDER, *Der Syllabus Pius IX. und die deutschen Jesuiten*, in «Archivum Historiae Pontificiae», VI, 1968, pp. 371-92.
[35] W. E. FREIHERR VON KETTELER, *Liberalismus, Socialismus und Christentum*, Mainz 1871.
[36] Monsignor Dr. F. SARDÀ Y SALVANY, *Der Liberalismus ist Sünde. Brennende Fragen*. Tradotto dalla VII edizione dell'orginale spagnolo.

Soltanto a questo livello della stampa destinata alle masse popolari lo storico può rendersi conto del vero spirito del tempo. Per quanto siano degne di stima, per esempio, le recenti ricerche (di Birke)[37] sul rapporto del vescovo Ketteler con il liberalismo oppure lo studio sull'idea di Stato nel *Kulturkampf* di Bornkamm, nella loro analisi di intellettuali particolarmente eminenti o di correnti individuali di parte essi, nell'ansia di complicare e differenziare, non rispecchiano la chiarezza e la gravità delle contrapposizioni che dominavano particolarmente tra il 1860 ed il 1880. Il nazional-liberalismo di quest'epoca univa al più acuto anticlericalismo considerato elemento imprescindibile tutte le altre sue aspirazioni come la realizzazione dello Stato di diritto nazionale unificato e civilmente riformato. Da parte sua l'ultramontanismo di questi anni approdò ad un antiliberalismo assoluto e senza compromessi. Il nazional-liberalismo non si interessò dunque soltanto alla questione religiosa nel senso di combattere la Chiesa come alleata delle vecchie forze feudali, cioè soltanto in maniera tattico-politica, ma la sua lotta contro la Chiesa era un desiderio profondamente radicato. Vorrei ricordare soltanto marginalmente che la questione romana rafforzò notevolmente questo desiderio[38].

Chi accetta questa tesi sulla natura della lotta tra stato e chiesa deve respingere le tesi finora sostenute sul suo insorgere. Praticamente tutti gli autori sia cattolici che liberali, sia nazisti che socialisti hanno sostenuto finora idee che per me sono fondamentalmente identiche e che

Con una Introduzione di Monsignor Dr. J. SCHEICHER, Salzburg 1889, p. IV.

[37] A. M. BIRKE, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*, Mainz 1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 9).

[38] Vorrei porre l'accento sulla seguente raccolta che contiene molti contributi sul problema dello Stato nazionale, della cultura nazionale, della fondazione dell'impero tedesco ecc.: *Reichsgründung, 1870-71. Tatsachen-Kontroversen-Interpretationen*, herausgegeben von T. SCHIEDER - E. DEUERLEIN, Stuttgart 1970. Sulla pubblicistica conservatrice di fronte all'unificazione italiana vedi K.-H. LUCAS, *Joseph Edmund Jörg. Konservative Publizistik zwischen Revolution und Reichsgründung (1852-1871)*, Dissertazione, Köln 1969.

io riassumo come teorie dell'errore o del malinteso. Ce ne sono diversi tipi. Un autore pone l'accento sulla questione polacca, l'altro sulla fondazione della frazione di centro, un terzo sul guelfismo o perfino su tendenze austrofile o federalistiche, altri pongono l'accento sul dipartimento cattolico nel Ministero della Pubblica Istruzione o sul fallito intervento dell'arcivescovo Ledochowski o sul vecchio cattolicesimo e il principe di Hohenlohe [39].

Queste tesi di fondo sono favorite dagli avvenimenti parlamentari poco studiati degli anni 1870-71, che permettono fino ad un certo grado di supporre che si fosse scivolati nel *Kulturkampf* [40]. Dall'inizio degli anni '80 lo stesso Bismarck ha fatto di tutto per nascondere la sua parte negli inizi della lotta ed anche sul lato nazional-liberale e sul lato cattolico gli elementi veramente conclusivi nella storia degli avvenimenti sono rari. Neanche la pregevole edizione degli atti di Constabel [41] sugli antecedenti della lotta tra stato e chiesa riesce ad uscire dai suoi limiti, che sono costituiti dal mettere a parte soltanto di uno strato di avvenimenti ufficiali ben determinati ed in fondo successivi dagli Archivi ministeriali dello Stato.

Ma perché questa teoria degli equivoci ha trovato un consenso così pieno? La ragione è semplice: dopo il fallimento del *Kulturkampf* tutti quelli coinvolti cercarono di descriverlo come disavventura deplorevole, turbamento in fondo inutile, come errore. Questo fu per entrambe le parti l'unico o almeno il più semplice modo di salvare la faccia. Perché — e su questo finora si è sempre taciu-

[39] Sull'inizio del *Kulturkampf* vedi le indicazioni bibliografiche di R. *Morsey*, 1963 (nota 1); le indicazioni più recenti con altri rinvii in J. LANGE, *Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preussen (1871-1878)*, Bern-Frankfurt 1974, pp. 16-17 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: 40). Tutte le opere trattano più o meno ampiamente il problema dello scoppio del *Kulturkampf*.
[40] Il lavoro di G. STOLTENBERG, *Der deutsche Reichstag 1871-1873*, Düsseldorf 1955, non porta una soluzione del problema delle origini.
[41] *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Quellenveröffentlichung aus dem Deutschen Zentralarchiv*, bearbeitet von A. CONSTABEL, Berlin 1957.

to — alla fine della lotta tra stato e chiesa entrambe le parti avevano abbandonato le loro posizioni ideologiche essenziali: i nazional-liberali avevano rinunciato al sogno del perfezionamento dello Stato nazionale tramite il perfezionamento della riforma e i cattolici al *Syllabus errorum*, cioè alla negazione dello Stato costituzionale liberale [42]. Nelle trattative per il componimento della lotta tra stato e chiesa su ciò naturalmente non si dice neppure una parola: questo doloroso processo si svolse prima di ogni trattativa per la pace e non poté essere oggetto di negoziazioni diplomatiche anche se divenne sempre meglio afferrabile come processo profondamente psicologico-sociale. Dal punto di vista attuale di uno Stato di diritto democratico-liberale con piena libertà ideologica, il *Kulturkampf* ha portato in fondo un prezioso contributo al processo di maturazione della cultura politica tedesca.

Nessuna delle due parti credette però di potersi permettere l'ammissione di un tale cambiamento essenziale nelle proprie posizioni; le affermazioni rituali da ambedue le parti di non aver rinunciato a niente di essenziale e di avere in ogni caso «salvaguardato il principio», come si soleva dire, fanno supporre il contrario [43]. Per salvare la faccia

[42] Vorrei citare due panoramiche generali su questa problematica: C. BAUER, *Der deutsche Katholizismus und die bürgerliche Gesellschaft*, in C. BAUER, *Deutscher Katholizismus, Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt 1964, pp. 28-53 e la raccolta *Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus*, herausgegeben von A. RAUSCHER, München-Paderborn 1973 (con sette contributi singoli).

[43] Il cambiamento nei concetti di principio verso lo Stato e la società si potrebbe riconoscere facilmente confrontando certe teorie singole che erano presenti nel cattolicesimo tedesco. Ci si potrebbe per esempio domandare da quando la libertà religiosa per gli eretici non rappresentava più un problema. Ci volle molto tempo per chiarire questi problemi non soltanto nella prassi degli stati mitteleuropei ma anche nella dottrina. Vedi per esempio C. WEBER, *Eine kirchenpolitische Denkschrift von F. X. (1874) und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate*, in «Römische Quartalschrift», LXVI, 1972, pp. 83-116. L'opera del teologo cattolico apparentemente un po' dissenziente W. MARTENS, *Die Beziehungen der Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat. Historisch-kritische Untersuchungen mit Bezug auf die kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart*, Stuttgart 1877, da un'idea dei forti dibattiti interni, anche se non condotti con piena violenza pubblicistica, sui problemi fondamentali di Stato e Chiesa nel cattolicesimo tedesco.

non restava altro che la teoria dell'equivoco. Il fatale in questa teoria è che col passare degli anni essa fu sempre più diffusa. Da Goyau e Kissling non fu ancora pienamente adottata perché nel mondo cattolico essa si affermò soltanto alcuni anni più tardi, mentre la storiografia nazionale fu la prima ad adottarla dopo Bismarck. Quanto più forte divenne l'integrazione dei cattolici nello Stato nazionale dopo il 1890 [44], tanto più volentieri fu da loro accettata la tesi dell'equivoco. Purtroppo anche un'altra corrente ha contribuito per lungo tempo ad alterare l'immagine degli anni '60 e '70 e cioè il movimento ecumenico. Questa corrente in se stessa preziosa, oltre ai suoi vantaggi, ha anche contribuito a falsificare notevolmente l'immagine dei contrasti confessionali. Quando si osa proporre la tesi che tutta la riforma sarebbe basata soltanto su deplorevoli equivoci, non c'è da meravigliarsi che anche la lotta tra stato e chiesa venga trascinata in questo vortice o meglio in questo stato di stordimento.

Tali ricostruzioni hanno avuto implicitamente lo scopo di formulare o meglio convalidare la tesi che il centro sia stato un partito confessionale. Precisamente ciò però veniva negato con ostinazione dall'immagine ufficiale che il partito dava di sé. Il centro, fondato nell'autunno del 1870, voleva essere esplicitamente un partito fedele alla costituzione e i dibattiti interessanti, ma subito conclusi, sul nome del partito dimostrano la radice della problematica. Il nome «centro» era una soluzione puramente di rinvio dopo che non erano riuscite ad affermarsi le denominazioni «Katholische Volkspartei» (Partito cattolico popolare) e «Konservative Volkspartei» (Partito popolare conservatore). Anche le denominazioni «Christlich-konservative Volkspartei» (Partito popolare cristiano conservatore) e «Antiliberale Partei» (Partito antiliberale) furono prese in considerazione ma subito respinte [45]. Questi

[44] R. Morsey, *Die Deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und erstem Weltkrieg*, in «Historisches Jahrbuch», XC, 1970, pp. 31-64.
[45] K. Bachem, *Zentrumspartei*, cit., vol. III, pp. 129-130.

contrasti sono molto significativi. I politici più importanti volevano sin dall'inizio andare al di là dei confini confessionali ma l'impeto delle lotte immediatamente suscitate non lasciò altra scelta nel *Reichstag* che ritirarsi sull'unico terreno sicuro, quello della confessionalità, ma malvolentieri e non apertamente.

Un fatto finora poco studiato è che la posizione del centro rispetto alla chiesa era sin dall'inizio molto moderata. Vorrei citare due esempi che sono molto significativi in questo senso. Primo, è stato messo in luce da R. Lill che Windthorst in giovane età fu un convinto hermesiano [46] e che appartenne perciò alla scuola razionalistica del cattolicesimo tedesco di quell'epoca che si può mettere sullo stesso livello del rosminianesimo, non per il suo contenuto ma per la sua funzione. Secondo, bisogna ricordare che i principali fondatori del partito si erano rivolti, nell'estate del 1870, con una lettera al Vaticano per esprimersi sulla opportunità della definizione dell'infallibilità [47]. I fondatori del centro erano dunque separati soltanto da una parete sottile dai veri cattolici liberali. Ma nella stessa misura in cui il centro non professava de facto i princìpi del *Syllabus errorum* — eccetto le professioni puramente formali — ma si riconosceva completamente nello Stato moderno costituzionale con le sue libertà, soprattutto per quello che riguarda la stampa e la religione, altrettanto si teneva coscientemente lontano dalle tendenze feudali e assolutistico-reazionarie, contrariamente a quanto gli è stato ripetutamente rimproverato. Nei primi anni dopo il 1870 questa schermatura verso destra costava parecchia fatica. Si trattava di sciogliere cautamente i legami col mondo del legittimismo aristocratico considerati ovvi, per esempio nella Germania meridionale e nell'Austria, o di invertire possibilmente i poli di queste forze. La Baviera fu per lungo tempo minacciata da una caduta radical-parti-

[46] R. Lill, *Zur Politik Ludwig Windthorsts*, in *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung. Festschrift für Theodor Schieder*, München 1968, pp. 317-35.
[47] K. Bachem, *Zentrumspartei*, cit.

colaristica conservatrice ed anche in Prussia Windthorst esercitava un influsso appena percettibile all'esterno ma abbastanza efficace da inserire nella frazione deputati moderati e vecchi liberali e da tenere lontani elementi estremisti clerical-temporalisti. Il deputato Majunke, per esempio, che, con la sua tesi ripetuta continuamente che Lutero avrebbe commesso suicidio, era un peso per la frazione, fu dimesso nel 1878.

Ma Windthorst ha anche paralizzato le svolte a sinistra come avvenivano nella zona industriale della Renania e della Westfalia. Essen e Aquisgrana sono l'esempio di città dove si formò presto un socialismo cristiano [48] che fu tuttavia sottomesso o integrato dal centro dopo pochi anni. Anche il freddo rifiuto da parte di Windthorst dei progetti politico-sociali della scuola di Vogelsang fa parte di questa politica. Il centro, la cui politica sociale non intendiamo trattare ulteriormente in questa sede, ebbe un influsso estremamente normalizzante, unificante e perfino uniformizzante sul cattolicesimo tedesco e questa costrizione all'unificazione, che derivava dalla grande e originaria eterogeneità delle varie forme regionali e corporativamente particolari del cattolicesimo, produsse una strana posizione oscillante tra destra e sinistra che per lungo tempo diede un senso reale ed inaspettato alla denominaziozione ambigua di «centro», il significato cioè di una politica sistematicamente centristica dell'equilibrio di tutti gli interessi.

Il centro non era dunque conservatore, come gli studiosi socialisti affermano da sempre, nel senso in cui era inteso a quell'epoca questo concetto e che vale per il catto-

[48] Vedi E. NAUJOKS, *Die katholische Arbeiterbewegung und der Sozialismus in den ersten Jahren des Bismarckschen Reiches*, Berlin 1939. A questo proposito i lavori di H. LEPPER, *Kaplan Franz Eduard Cronenberg und die christlichsoziale Bewegung in Aachen*, in «Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins», 1968, pp. 57-148, offrono fondamenti completamente nuovi, come anche *Sozialer Katholizismus in Aachen. Quellen zur Geschichte des Arbeitervereins zum hl. Paulus für Aachen und Urtscheid 1868-1878*. Questo volume apparirà nella collana 'Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen', München-Gladbach.

licesimo austro-ungarico, francese ed italiano, cioè per il cattolicesimo dinastico-legittimistico-feudale. Ed esso era altrettanto poco progressista e democratico, come invece sosteneva Buchheim, ma di ciò testimoniano soltanto alcuni tratti episodici come per esempio la proposta del 1874 di introdurre in Prussia il suffragio universale. Quale era dunque l'atteggiamento politico di fondo del centro? Dopo tutte le cose esposte qui, il motivo per cui questa domanda conduce sempre e di nuovo a valutazioni errate, è chiaro: la errata valutazione del *Kulturkampf* come qualcosa di diverso da lotta religiosa deve essere radicata in una sbagliata valutazione del centro, il quale non era altro che una unione politica d'emergenza dei cattolici tedeschi che erano convinti di poter ovviare soltanto con la fondazione di un partito politico alla minaccia che incombeva sulla loro religione, che per loro era il bene più grande. Di fronte a ciò tutti gli altri problemi e considerazioni erano assolutamente di secondo rango e tutti i singoli raggruppamenti sociali esistenti nel cattolicesimo tedesco dovevano sacrificare senza batter ciglio i loro interessi particolari benché giustificati allo scopo superiore del partito.

Questa realtà fondamentale, manifestamente difficile da accettare per lo storico, dell'orientamento confessionale del centro come prevaricante o meglio oppressivo dei gruppi di classe e di interesse ci conduce logicamente al complesso dell'organizzazione del centro durante il periodo della lotta tra stato e chiesa.

III.

L'organizzazione del centro si basava sulla struttura del cattolicesimo tedesco. Era dunque un partito popolare interclassista (non nel senso in cui parliamo oggi di un partito popolare!), all'origine un partito delle minoranze (però soltanto in riferimento all'entità nazionale e non in senso assoluto) e un partito regionale (solidamente presente però in regioni molto grandi ed importanti). Dobbiamo occuparci soprattutto di quest'ultima caratteristica. La divisione confessionale della Germania, basata sul vecchio prin-

cipio di diritto statale del «cuius regio eius religio», non aveva subito modifiche essenziali nei 70 anni dalla secolarizzazione del 1803. L'osservatore di oggi potrebbe pensare che l'esiguità della parcellizzazione confessionale per esempio nell'importante territorio della Renania, ma perfino nella Westfalia ed in Baviera, doveva portare ad un maggiore livellamento delle barriere sociali e confessionali nelle popolazioni dei vecchi territori, ma non era così. Ancora nel 1870 la maggior parte degli uomini vivevano separati gli uni dagli altri entro i confini della città e del distretto che nel 1800 avevano separato i territori cattolici da quelli protestanti e votavano quindi o per il centro o per i partiti liberali. Uno sguardo alla statistica elettorale spiega ciò che intendo dire: nel 1881 il centro conquistò 98 seggi nel *Reichstag,* cioè il 24% dei seggi. Il 41,2% di questi seggi era stato conquistato in circoscrizioni elettorali nei quali il centro aveva ottenuto più del 90% dei voti. Il 77% dei seggi era stato conquistato con maggioranze al di sopra del 70% e soltanto il 13,4% dei seggi del centro era stato ottenuto da maggioranze al di sotto del 60%, cioè in territori che non dovevano essere considerati completamente sicuri [49]. Questi strabilianti risultati si spiegano parzialmente con il fatto che nelle circoscrizioni elettorali sicure i partiti avversari rinunciavano ad una seria propaganda elettorale, ma anche questa circostanza non fa che accentuare la forte particolarità e regionalità dell'ambito cattolico. Gli altri partiti non avevano più territori così sicuri, neanche i conservatori dell'Elba orientale. Proprio mentre il centro negli anni 70 incassava il suo 90%, i progressisti ed i conservatori erano coinvolti nelle più accanite battaglie elettorali nel territorio della Elba orientale, dove una rapida alternanza delle circoscrizioni elettorali da un partito all'altro era all'ordine del giorno.

Partito popolare, partito delle minoranze, partito regionale,

[49] Questi dati sono stati elaborati dall'autore sulla base dei dati numerici di A. PHILIPPS, *Die Reichstags-Wahlen von 1867 bis 1883,* Berlin 1883.

partito confessionale, tutto questo lascia pensare che la struttura organizzativa del centro doveva essere nell'ambito della Chiesa o almeno presso organizzazioni ecclesiastiche affiliate e che il centro si può definire secondo la terminologia di Duverger come partito cornice o partito indiretto in contrapposizione al partito di membri basato sull'appartenenza individuale e la decisione personale dell'individuo. Nelle città la base dell'organizzazione era formata direttamente dalle associazioni cattoliche, nelle campagne dall'organizzazione parrocchiale. Si è già parlato delle associazioni e della loro grande importanza. Vorrei soltanto ricordare che tutti i circoli ricreativi cattolici, i circoli di lettura per cattolici, le associazioni civili, associazioni dal nome Concordia, Constantia ecc., esistevano già da circa 10-12 anni quando scoppiò il *Kulturkampf*. Purtroppo sappiamo poco o niente di queste associazioni anche se sarebbe relativamente facile ricavare qualche cosa per lo meno dagli scritti commemorativi delle medesime, alcune delle quali esistono ancora oggi anche se rimangono nell'ombra. D'altronde abbiamo purtroppo soltanto poche notizie anche sulla struttura organizzativa del centro. L'opera standard sulla storia dell'organizzazione dei partiti tedeschi prima del 1918 non fornisce molte notizie sul centro [50]. Più proficua è la consultazione delle dissertazioni sulle elezioni già menzionate prima, le quali ci danno un quadro abbastanza chiaro della struttura organizzativa a livello locale. Questa era molto semplice: circa un mese prima delle elezioni il cosiddetto comitato elettorale del centro si riuniva nel capoluogo della circoscrizione elettorale e designava il candidato. Membri del comitato elettorale erano i parroci della città, i rappresentanti delle associazioni ed altri notabili cooptati. Nei distretti rurali

[50] TH. NIPPERDEY, *Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918*, Düsseldorf 1961 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, 18). Il contenuto essenziale di quest'opera si trova anche in Th. NIPPERDEY, *Die Organisation der bürgerlichen Parteien in Deutschland vor 1918*, in «Historische Zeitschrift»,CLXXXV, 1958, pp. 550-602.

c'erano inoltre i cosiddetti uomini di fiducia, rispettabili contadini ed artigiani, anche latifondisti, la nobiltà, quando era presente, i quali si prestavano a fare quel minimo di propaganda elettorale necessario. Il comitato elettorale aveva un compito importante: la designazione del candidato e l'organizzazione dell'elezione. Quest'ultima consisteva principalmente nella tempestiva distribuzione delle schede di voto agli elettori e in questo piccolo dettaglio era una grande possibilità d'influsso: non esistevano schede ufficiali, ma ogni elettore doveva portare con sé una scheda col nome del candidato scelto. Data la scarsa conoscenza di nomi e situazioni politiche la distribuzione sistematica di schede elettorali già stampate significava molto. È da aggiungere che nei paesi era il parroco stesso oppure il sagrestano od il maestro a consegnare la scheda al contadino dopo la messa domenicale sulla via dalla chiesa al seggio elettorale. Il risultato era perciò ovvio.

A questo punto è inevitabile parlare brevemente del concetto di partito dei notabili. Non riesco a sopprimere l'impressione che a questo concetto sia legata l'immagine troppo omerica di un mondo di semplicità paesana di costumi e di sicurezza patriarcale, nel quale si dava, senza alcuna protesta, la precedenza ai più anziani, ai più rispettabili, ai più nobili. Era davvero così il mondo politico dei più vecchi partiti tedeschi? Sono meravigliato dalla calma significativa ed appariscente con la quale furono conferiti mandati parlamentari, tenute elezioni ed assegnati uffici (parlo del mondo dei partiti dei notabili tra il 1840 ed il 1880 circa). Certo, mancavano organizzazioni di partito efficienti, mancava quel perfetto dualismo di partito e burocrazia statale che caratterizza la vita politica moderna, ma era davvero così pacifica e familiare la vita politica? Non esistevano forse delle strutture non ufficiali del potere non meno efficaci di appositi uffici? Non ci furono lotte per il potere e conflitti tra persone soltanto perché non ne siamo venuti a conoscenza? Si sa troppo poco per poter dimostrare logicamente il contrario, ma vorrei accen-

nare alla grande scuola americana della *community power*, la quale è riuscita a scoprire le strutture di potere non ufficiali di piccoli territori e comuni [51]. Il potere politico al livello locale è ancora un campo completamente nuovo per la ricerca ed anche per il cattolicesimo politico in Germania. Ancora non sappiamo quasi niente sui binari e fasci nervosi che trasmettevano il potere politico dai livelli più bassi ai piani superiori e viceversa. Invece di parlare del basso livello organizzativo dei partiti di notabili non sarebbe meglio parlare di una concentrazione del potere sul piano dei rapporti informali?

Molto chiaro è il fatto che lo stato d'organizzazione ufficiale del centro era minimo. Non c'erano né una segreteria centrale né collaboratori a tempo pieno. Per essere più precisi, neanche nel suo periodo aureo, dal 1890 al 1900, il centro dispose di un edificio e nemmeno di una stanza in affitto per un ufficio permanente. In tutto questo c'era l'inestimabile vantaggio che nei parlamenti la frazione di centro formava l'unica e suprema direzione del partito. Le sedute della frazione erano l'unico e supremo organo decisionale. La frazione aveva una presidenza poco numerosa con due presidenti ed un capo del partito completamento ufficioso. Non esistevano organi speciali o di sorveglianza che sono così cari ai socialdemocratici. Mancava così qualsiasi punto di cristallizzazione organizzata per spaccature all'interno del partito, correnti e gelosie personali. Diventavano autorevoli quei membri della frazione che partecipavano regolarmente alle sedute del rispettivo parlamento e svolgevano il lavoro gratuitamente. Il gruppo attivo dei parlamentari del centro era perciò sempre molto ridotto. All'inizio del *Kulturkampf* esistevano forse 5 o 8 deputati del centro che si potevano definire come politici professionisti. Fu anche grazie a questa struttura estremamente semplice e che reprimeva quasi sistematicamente gli interessi personali degli individui, che il cen-

[51] Vedi A. AMMON, *Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden — Die Amerikanische «Community-Power»-Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland*, Berlin 1967.

tro riuscì a svilupparsi come partito nella temperie della lotta tra stato e chiesa. La minimalizzazione aerodinamica del partito che scompariva completamente dietro la sua causa fece anche fallire tutti i tentativi di Bismarck di dividere il partito.

Forme e strutture delle organizzazioni economiche cattoliche in Italia, dal 1870 al 1914

di *Sergio Zaninelli*

1. La trattazione dell'argomento che è oggetto di questo breve saggio — cioè i caratteri strutturali e funzionali della esperienza compiuta dai cattolici nell'arco di tempo che va dal 1870 alla prima guerra mondiale in campo economico e sociale — rende necessaria qualche premessa. Si tratta cioè di esplicitare alcuni limiti ed alcune difficoltà che, soprattutto in una sede come questa e per studiosi che stanno affrontando un tema, di per sé molto articolato e relativo ad una realtà tutt'altro che uniforme, da punti di osservazione diversi, è opportuno siano ben presenti per evitare confusioni e malintesi.

La prima premessa riguarda l'ambito che si intende dare alla trattazione: essa riguarderà quel complesso di fenomeni associativi a base economica che sono presenti a partire dalla seconda metà dell'Ottocento in tutti gli ambienti che stanno vivendo la trasformazione connessa al passaggio da equilibri agricolo-commerciali ad equilibri prevalentemente industriali, o agricolo-industriali. Tale trasformazione, avviatasi con la rivoluzione industriale ebbe, come è noto, sviluppi diversi a seconda dei paesi in cui si manifestò e gradi difformi di intensità e non si riferisce, semplicisticamente, solo allo sviluppo della fabbrica e al modo di produrre, ma anche (e soprattutto per un ambiente come quello italiano) ai riflessi sul sistema agricolo e quindi sulle condizioni di vita e di lavoro delle popolazioni interessate.

Di tali fenomeni associativi che risalgono all'azione dei cattolici italiani, si cercherà di ricostruire per linee gene-

rali non tanto il travaglio dottrinario che li ha accompagnati — nel tentativo non sempre riuscito di definirne programmi e finalità [1] —, ma il significato che essi hanno avuto in rapporto alla realtà in funzione della quale sono sorti ed hanno operato, cioè la realtà economica e sociale italiana del periodo in esame. Pare questo un primo, fondamentale criterio metodologico al quale è difficile sottrarsi.

Questa precisazione chiama in causa una seconda, ancor più fondamentale premessa. Essa riguarda le deficienze ed i limiti descrittivi ed interpretativi di una ricostruzione storica che non può fare riferimento, come rigorosamente dovrebbe in coerenza con l'ambito di osservazione, ad una conoscenza della realtà economica e del suo sviluppo storico, che sia da considerarsi soddisfacente se valutata in riferimento ai fenomeni che stiamo qui indagando [2].
Detto in altri termini, non si può non sottolineare questo punto di grande debolezza della presente trattazione (o tale almeno la considera chi scrive), costituito dal fatto che noi non disponiamo ancora di una produzione storiografica sulle vicende e sui problemi della economia italiana, per questo periodo, che consenta quei continui collegamenti che soli possono consentire di collocare i fenomeni socio-economici — come ad esempio la cooperazione di credito o l'azione rivendicativa sindacale nelle campagne italiane — nella loro cornice adeguata. Il problema non può essere sottovalutato: facendo riferimento ai casi citati, troppo poco ancora sappiamo in fatto di forme, di direzioni e di risultati degli investimenti nell'agricoltura italiana, oppure di condizioni reali di lavoro dei ceti contadini e delle connessioni tra questi aspetti ed il movimento economi-

[1] Sugli sviluppi dottrinali interni del movimento sociale cattolico resta ancora fondamentale il lavoro di A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributi per la storia del cattolicesimo in Italia*, Roma 1958.
[2] Per un bilancio di tali conoscenze si veda L. DE ROSA, *Aspetti e problemi della storiografia economica italiana*, in «Rassegna economica», XXXIV, 1970, n. 6, pp. 1319-1335 e, per lo specifico settore agricolo I. IMBERCIADORI, *Per la storia agraria*, in *Introduzione allo studio della storia*, vol. II, Milano 1975, pp. 171-232.

co generale, per dare rispettivamente del fenomeno creditizio e di quello sindacale una ricostruzione storica che si possa considerare tale da soddisfare le nostre esigenze di comprensione.

La carenza di un quadro organico di riferimento è poi particolarmente da sottolineare se si fa presente una peculiarità della recente evoluzione dell'economia italiana (ma è una peculiarità che ha radici lontane), e cioè la profonda diversificazione regionale, e non solo tra Nord e Sud, delle strutture organizzative della produzione e della vita economica e sociale. Questo dato di fatto si ripercuote — ed è la terza premessa — nella produzione storiografica sul movimento cattolico italiano: che è di tutto rispetto soprattutto se si pensa che si è concentrata in poco meno di tre decenni di lavoro, ma che, in ordine proprio alla individuazione dei nessi con la realtà economica sia generale come specifica dei singoli ambienti, rivela ancora una non sufficiente attenzione, dando luogo ad una debolezza interpretativa di cui sembra non si sia abbastanza consapevoli. All'opposto, questa storiografia sul movimento cattolico è costretta a registrare pesanti incursioni, motivate da espliciti interessi politici contingenti [3], come è il caso della storiografia marxista che fa capo ad alcuni giovani studiosi (Rossi, Lanaro, Ganapini). Essi, con molta spregiudicatezza, ed anzi fatti forti delle carenze conoscitive di fondo di cui si è detto, hanno di recente proposto come tesi dimostrate quelle che vanno invece considerate delle stimolanti ipotesi di lavoro e di ricerca. Come tali, queste ipotesi vanno raccolte sul loro stesso terreno per un decisivo approfondimento e chiarimento, che è quello appunto di una storia delle esperienze cattoliche in campo

[3] Ne è un esempio questa esplicita dichiarazione di uno studioso di storia del movimento cattolico: «... è indispensabile che la crisi del mondo cattolico si consumi fino in fondo, anche se comporta la perdita di un'identità storica, perché la società italiana si liberi della pesante ipoteca del consenso di massa a una classe dirigente che è riuscita a riprodursi dall'unità fino ad oggi» (S. LANARO, *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto fra '800 e '900,* in «Studi storici», XV, 1974, p. 66).

economico e sociale «per ciò che effettivamente sono state nella concretezza delle situazioni storiche» e quindi nel quadro più ampio e comprensivo del nostro processo di trasformazione (ancora lontana dal suo compimento) da paese agricolo a paese industriale [4].

Questo stato degli studi ci mette quindi nella necessità di poggiare la presente ricostruzione su alcune fonti, soprattutto di tipo quantitativo, che fortunatamente non mancano per gli anni terminali del periodo in esame [5]. Si tratta di fonti estremamente sintetiche, di una attendibilità ancora da sottoporre a verifica ma già presumibilmente scarsa [6], comunque utilizzabili per fornire una prima, approssimativa descrizione del complesso delle esperienze oggetto delle nostre attenzioni: le valutazioni che su tali fonti è possibile condurre hanno più che altro il valore di generiche indicazioni di tendenza alle quali la operosità scientifica dovrà dare più o meno conferma con puntuali analisi storiografiche, ambiente per ambiente.

2. Dai dati desunti dalle fonti utilizzate — che sono riassunti nella tabella riportata in appendice — sul complesso delle esperienze realizzate tra Otto e Novecento dai cattolici italiani nell'ambito della vita economica, si possono desumere alcune caratteristiche essenziali delle esperienze stesse.

[4] Si vedano gli atti del Convegno «Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto», pubblicati nel volume *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico*, Padova 1974.

[5] Si tratta in primo luogo della indagine curata dall'Ufficio del Lavoro del Ministero di agricoltura e pubblicata col titolo *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, Roma 1911, nonché delle rilevazioni condotte sistematicamente dallo stesso Ufficio e pubblicate nel «Bollettino dell'Ufficio del lavoro» (edito dal 1904), ed in numerose monografie.

[6] Senza, con questa consapevolezza, cadere nella contraddizione, come si può verificare per alcuni autori pregiudizialmente molto critici sulla attendibilità della «statistica borghese» ed essere poi costretti, in mancanza di altre statistiche o di studi che si preannunciano come molto faticosi, a farne largo uso e del tutto acritico nella sostanza: v. S. Merli, *Proletariato in fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano: 1880-1900*, Firenze 1972.

La presenza cattolica, in primo luogo, appare molto articolata in tutti i settori, nessuno escluso anche se con diversa intensità e diffusione: nella mutualità urbana come rurale; nelle varie forme di cooperazione, di credito, di produzione e lavoro, di consumo; nella assistenza e nella istruzione, soprattutto professionale; nella rivendicazione sindacale.

L'altra caratteristica, che discende strettamente dalla prima, è il collegamento genetico ma anche funzionale delle diverse forme di organizzazione economica: tra le esperienze assistenziali e quelle del mutualismo operaio e poi tra queste ed il movimento sindacale; tra le esperienze di cooperazione nel piccolo credito agrario, la rete delle banche cattoliche locali e poi di rilievo nazionale; le esperienze di cooperazione per acquisti e vendite tra piccoli operatori agricoli e la diffusione delle conoscenze agronomiche e tecniche nelle forme della istruzione popolare.

Non stupisce la non uniforme localizzazione geografica di queste strutture organizzative: essa dipende in parte dal diverso grado di modernizzazione delle economie locali, dall'emergere o meno della consapevolezza nei ceti popolari cattolici, contadini soprattutto, della possibilità che l'unione degli interessi e la organizzazione può offrire, dalla presenza o meno di personalità suscitatrici di queste esperienze, tra il clero soprattutto, disposte a fornire quella minima competenza tecnica che, in un ambiente caratterizzato da bassissimi livelli culturali personali, aveva di fatto un ruolo determinante nel consentire o no la realizzazione di obiettivi associativi.

La particolare vitalità delle organizzazioni economiche nelle strutture della vita rurale — ed il prevalente carattere di quelle a base solidaristica rispetto a quelle di tipo conflittuale — si spiega solo parzialmente con il presupposto dottrinario cui esse si richiamavano [7] o con la loro subordinazione e strumentalizzazione a disegni egemonici e con-

[7] «In sintesi, l'affermarsi in Italia del movimento cattolico fu un

servatori del clerico-moderatismo [8]. Un peso notevole ebbe certamente la stessa struttura agricola, con il predominio della piccola coltura (diretto coltivatrice nelle zone di montagna, a conduzione colonica, mezzadrile o di piccolo affitto in natura o in denaro nelle zone pianeggianti e di collina) [9] e quindi delle esperienze di associazione per far fronte ad uno stato di arretratezza generale, che tendeva facilmente ad aggravarsi in presenza di congiunture sfavorevoli: una situazione che il movimento dei cattolici trova già solidamente radicata nella seconda metà dell'Ottocento, e che esso non ha certo creato.

Un ultimo punto che deve far riflettere è questo: sul piano strettamente operativo, le organizzazioni economiche cattoliche non si differenziavano molto dalle similari, non cattoliche. I criteri che presiedevano alla costituzione ed al funzionamento delle varie iniziative erano dunque determinati dalla natura dei problemi economici e sociali che le sollecitavano: ne consegue che alla mancata loro originalità doveva supplire, come fatto aggregante e come motivo che spingeva alla loro attuazione, una volontà specifica di dar luogo ad una presenza associativa da parte di forze, di energie, di interessi minuti ma non per questo trascurabili, e che altrimenti non avrebbero trovato sufficiente sostegno, o non ne trovavano affatto in un contesto sociale dominato da una classe dirigente locale poco attenta a questi problemi.

aspetto di quel riemergere di valori — o meglio, disvalori — precapitalistici che accompagnò ovunque il subentrare del capitalismo monopolistico al capitalismo liberistico, e rafforzò in modo decisivo gli elementi conservatori, sia a livello delle sovrastrutture che a livello delle strutture... Mentre il movimento socialista elevava il livello civile della società, il movimento cattolico non tanto elevava il livello civile quanto esprimeva e consolidava un livello già esistente» (G. PROCACCI, *Storia d'Italia dall'unità ad oggi,* Milano 1975, pp. 163, 165).

[8] È questa la tesi centrale del gruppo di storici marxisti cui si è fatto cenno prima: vedi G. VERUCCI, *Nuove vie di ricerca sul movimento cattolico,* in «Quaderni storici», IX, 1974, pp. 559-568.

[9] Per una analisi recente della struttura sociale della agricoltura italiana vedi G. GIORGETTI, *Contadini e proletari nell'Italia moderna. Rapporti di produzione e contratti agrari dal secolo XVI a oggi,* Torino 1974.

I limiti dell'esperienza cattolica in campo economico e sociale — ma anche, per altro verso, la sua forza — emergono negli anni che precedono la prima guerra mondiale e sono l'orizzonte ristretto, localistico, e la debolezza dell'inquadramento teorico: la Settimana sociale di Assisi, dedicata al movimento professionale, è infatti del 1911 e costituisce più un punto di partenza che di arrivo della riflessione sulla natura e sugli scopi delle organizzazioni di quel tipo [10]. Ma son forse proprio questi limiti — è da verificare — che consentirono una grande aderenza alle esigenze dei ceti popolari e un realismo nell'azione che non restò bloccata, come capitava sovente in campo socialista, dagli schematismi e dalle rigidità ideologiche: e ciò nonostante non mancassero, anche tra i cattolici, contrasti di carattere dottrinario.

3. Il riferimento — che non può essere trascurato in una prospettiva di ricostruzione storiografica coerente con le premesse metodologiche fatte — alla natura effettiva dell'azione cui tali organizzazioni economiche erano preposte (a prescindere dalla loro reale incidenza, che è problema tutto aperto), rimanda al loro collegamento con le esigenze economiche e sociali che scaturivano dalle condizioni di vita e di lavoro delle popolazioni italiane. Esigenze alle quali quelle organizzazioni cercavano di dare una loro peculiare risposta, ed alle quali bisogna riportarsi per meglio comprendere il significato storico del movimento sociale cattolico in Italia: senza con questo ignorare i complessi legami con la dottrina, da una parte, con il movimento cattolico generale e con le altre componenti politiche della società italiana, dall'altra.

Una prima osservazione si impone, nel cogliere il momento di avvio delle esperienze economiche dei cattolici, e riguarda il suo coincidere con una fase di profonda depres-

[10] *L'organizzazione professionale. Lezioni tenute alla Settimana sociale di Assisi (24-30 Settembre 1911) da A. Boggiano, G. Toniolo, M. Chiri, A. Pottier, L. Colombo, A. Medri, I. M. Sacco, I. Rosa,* Firenze 1912, Unione popolare fra i cattolici d'Italia.

sione del sistema agricolo italiano e quindi di tutto il sistema economico in conseguenza della grande crisi agraria. È il problema (ancora scarsamente valutato sul piano storiografico specifico, come conseguenza delle scarse conoscenze sul piano delle vicende economiche in senso stretto) delle ripercussioni che non può non avere avuto sul nascente movimento cattolico italiano l'impatto con una realtà arretrata ed in difficoltà [11]. Senza entrare qui in una analisi del significato generale ed originario di questo impatto, nella seconda parte del decennio '70 ed in tutto il quindicennio successivo il predominio agricolo, sull'insieme della nostra economia e di una agricoltura arretrata messa in crisi da fatti esterni che si sovrapponevano a quelli non meno pesanti strutturali e congiunturali interni, non poteva non portare alla attenzione dei cattolici problemi di sopravvivenza dei singoli e delle famiglie, in primo luogo, e problemi di sopravvivenza delle unità produttive agricole più diffuse e più deboli. Detto in altre parole, problemi di pauperismo e di assistenza capillare (in assenza di interventi pubblici centrali e locali, e in continuità con una radicata tradizione beneficenziale) e problemi di scarsità di mezzi finanziari e quindi soprattutto di piccolo credito (in presenza di un intervento pubblico, la legge sul credito agrario, del tutto inoperante per la gran parte dei contadini italiani [12], abbandonati alle diffuse pratiche di usura ed alla più totale dipendenza dalla proprietà) [13].

[11] Per un primo accostamento a questa problematica, vedi M. ROMANI, *La situazione economica d'Italia prima dell'Unità e le premesse dell'azione sociale dei cattolici*, in «Vita e Pensiero», XLII, 1959, fasc. 12.
[12] Sul sostanziale «insuccesso delle operazioni speciali di credito» e sui vantaggi apportati invece all'esercizio dell'agricoltura dalle «operazioni ordinarie di credito effettuate dalle casse di risparmio, dalle banche popolari, dalle casse agrarie», vedi G. VALENTI, *L'Italia agricola dal 1861 al 1911*, in *Cinquant'anni di storia italiana*, Milano 1911, vol. II, pp. 138-139; una conferma in F. VIRGILII, *L'Italia agricola odierna*, Milano 1930, p. 223.
[13] Ecco una lunga, ma interessante descrizione dei meccanismi con i quali si attuavano prestiti usurari nelle campagne: «La forma più ordinaria è il piccolo mutuo a breve scadenza con un interesse d'unità monetaria. Esempio: Mutuo di lire 20 per 15 giorni con un interesse di 5 centesimi per lira al giorno: chi trae i conti ad anno, vede con somma sua sorpresa che quest'interesse, il quale non sembra a prima

Questa, e non altra, è la realtà delle campagne italiane che suscita l'attenzione e l'interessamento dei cattolici e di piccoli nuclei di filantropi borghesi su posizioni laiciste (come quelli facenti capo al Luzzatti ed al Wollenborg ed ai loro tentativi di creare un movimento cooperativo di piccolo credito); questi sono i bisogni reali dei ceti conta-

vista gran cosa, ascende alla somma sbalorditiva di oltre il 1800 per cento! Il tempo breve non ispaventa ma, non potendo pagar alla scadenza, colle proroghe diventa lungo e porta alla rovina. Vi è il mutuo così detto *della corda*, fatto a interesse onesto, ma con iscadenza posta artatamente in un'epoca in cui il debitore non potrà pagare; quindi la necessità di una proroga con aumento d'interesse: dopo la prima proroga d'ordinario divengono necessarie parecchie altre con successivi aumenti d'interesse, o strappi *della corda*, finché l'infelice debitore è strozzato, e messo sulla strada. Vi sono contratti effettuati segretamente, in cui la restituzione del capitale si fa con derrate o con prestazioni d'opera, che valgono a portar l'interesse al 10, al 20, al 100 per cento. Vi sono i piccoli mutui a interesse ragionevole, ma coll'onere più o meno esplicito del debitore di fare gli acquisti delle cose necessarie per la sua casa alla bottega del mutuante. Esempio: un negoziante impresta al contadino lire 100 al 5 per cento, ma a condizione che questo povero contadino venga alla bottega di questo negoziante per comprare i generi agricoli, solfato di rame, zolfo; per vestire la sposa; per vendere i prodotti agricoli a discrezione, ecc. ecc.. Vi sono i mutui senza interesse in denaro, ma coll'obbligo di dare invece di esso delle derrate. Esempio: Vi danno 100 lire senza interessi ma col patto che conduciate loro una carrata di legna, o 2 quintali di fieno, 10 quintali di letame, ecc. ecc.. Vi è la cessione di denari senza interesse, ma coll'obbligo della restituzione *in oro* a quattro o a sei mesi, o anche in termine più breve secondo l'altezza dell'aggio, che salì fino al 15%. Vi è la rendita *a respiro* di grano, grano da semina, pane, carne, panno e stoffe per vestimenta, ecc. ecc. a prezzo esagerato e anche doppio del valore, con mora a pagare fino alla vendemmia, o altra raccolta di frutti agricoli. Vi è la compra anticipata dei raccolti in verde a prezzi alterati, ingiustamente depressi. Vi sono i piccoli prestiti in generi alimentari *a rinnovo*, cioè con un forte aumento del genere, pattuito alla restituzione del nuovo raccolto. Esempio: Vi danno un quintale di grano, perché ne rendiate due alla raccolta. Vi è l'usura sul bestiame che si dà a prestito e da cui si ricava il 20, il 30 per cento, e ancora più. Un'usura sui fondi esercitata largamente è quella dei capitalisti che a vili prezzi acquistano tenute, cascine, grandi estensioni di terreno da proprietari indebitati, poi li rivendono in piccoli lotti agli agricoltori, ascrivendo loro prezzi elevati, a causa della domanda maggiore. I contadini paiono soddisfatti perché corrispondono talora solo l'interesse del 5% sul prezzo d'acquisto, ma i poverini non calcolano che essi hanno pagato il fondo due o tre volte più di quel che costava al venditore. E poi l'usura si trasforma sotto varie sembianze e nomi più o meno tecnici di *provvigioni*, di *senserie*, di *proroghe*, ecc. ecc. e lo strozzino aggiunge talvolta ancora l'ignobile e miserabile scherzo di fare calcoli sbaglia-

dini ai quali i cattolici, per primi, autonomamente anche se ispirandosi certo a modelli di oltralpe, cercarono di dare una risposta.

Per una comprensione d'insieme di questi fenomeni non deve sfuggire che in tutto l'arco di tempo considerato (ed ancora in tempi più vicini a noi) l'arretratezza e la debolezza delle strutture agricole (con poche eccezioni) e di quelle non agricole, portava come conseguenza ad un tremendo stato di insicurezza che imprimeva nella condizione comune di vita dei ceti popolari un segno indelebile: al di là di significati economicamente e socialmente rilevanti come la mobilitazione di risorse finanziarie scarse o non disponibili, come l'incentivazione delle moderne capacità imprenditive, come la realizzazione di forme di socializzazione altrimenti non sperimentabili ed in modi autonomi, la rete di organizzazioni economiche aveva soprattutto il valore di continua lotta alle insicurezze di fondo.

Alle soglie del Novecento, mentre si infittiva la rete delle organizzazioni economiche cattoliche di tipo solidaristico, emergevano esigenze di azione rivendicativa per un miglioramento dei rapporti contrattuali in agricoltura o dei rapporti di lavoro nelle attività manifatturiere, cui corrispondeva l'intensificarsi degli scioperi e la costituzione di

ti in suo favore pretendendo il pagamento secondo gli erronei risultati di essi. Si verificò eziandio il caso di cambiali soddisfatte e liberate, ma dallo strozzino non restituite, e fatte pagare una seconda volta! E la legge non provvede contro le iniquità dell'usura? Indarno sinora se ne invocò e aspettò un freno, se non una severa punizione: e il pensiero, per quanto si tenti cacciare la tentazione, corre all'*is fecit cui prodest.* Ma come è possibile, che il contadino nostro, il quale non manca, grazie a Dio di buon senso e di cognizione pratica, pure si lasci abbindolare così ignobilmente e strozzare? Dall'indagine etiologica di usura, afferma il signor P. Ardoino, sussidiata da numerosi dati sperimentali, risulta come l'ambiente che alimenta e propaga questo triste flagello, è lo stato miserabile delle popolazioni rurali, e, subordinatamente, *l'ignoranza e quel senso di falsa timidezza, che fa nascondere accuratamente le proprie sofferenze finanziarie,* preferendo piuttosto i debiti onerosi in natura, i contratti rovinosi a more per l'acquisto di terre e di bestiame, le vendite a termine di riscatto, le forme più losche e indecorosamente misteriose dell'usura» (vedi A. ROVIGATTI, *La Cassa rurale,* Roma 1921 pp. 19-22).

un movimento sindacale pluralistico per lo spontaneo divergere di concezioni e pratiche rivendicative.

Accanto alle organizzazioni che si ispirano al socialismo riformista ed al socialismo massimalista, tra loro spesso rigidamente contrapposte, si poneva un movimento sindacale cattolico o «bianco», il cui modello si andò evolvendo dalle premesse astratte corporative o miste (lavoratori e imprenditori) ad una concezione di sindacalismo professionale ancora alla ricerca, alla vigilia della prima guerra mondiale, di una prassi di non rigida contrapposizione classista, ma di formule che, senza escludere l'uso dello sciopero, intendevano avere il loro punto di forza nel rapporto contrattuale e negli istituti della moderna democrazia industriale, diretti alla risoluzione pratica delle controversie di lavoro [14]. Una prassi cioè profondamente diversa da quella portata avanti dal movimento socialista, perché consapevole delle complesse articolazioni del mondo agricolo italiano che non ammetteva strategie semplificanti: non va dimenticato, per contrario, che la complessità delle strutture agrarie italiane aveva consigliato al socialismo italiano o posizioni di disinteresse, dottrinariamente ben giustificate, o fughe in avanti, nell'attesa evoluzionistica di una trasformazione spontanea di tale struttura [15].

[14] Sul travagliato manifestarsi, nella prassi, di concezioni diverse del sindacalismo «bianco» in Italia vedi L. RIVA SANSEVERINO, *Il movimento sindacale cristiano,* Roma 1950, e G.B. VALENTE, *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926). Saggio autobiografico*, Roma 1968.
Esemplare, come testimonianza di una azione sindacale tipica tentata dal sindacalismo «bianco», la vicenda ricostruita nell'opuscolo a stampa, *Sei anni di organizzazione professionale cristiana nel Bresciano,* s.l., s.d. [ma 1907], parzialmente riportato in *Le lotte nelle campagne 1880-1921,* a cura di S. ZANINELLI, Milano 1971, pp. 302-309.

[15] Significativo il parere di un autorevole storico economico italiano: «Ai socialisti sfuggivano i termini in cui la questione agraria e contadina si poneva in Italia, le differenziazioni regionali, la natura dei contrasti fra nord e sud nel nuovo quadro unitario. Da questo punto di vista, nessun contributo è recato da essi al dibattito sui problemi agrari che impegna la socialdemocrazia europea alla fine del secolo . . .» (R. ZANGHERI, *Lotte agrarie in Italia. La Federazione nazionale dei lavoratori della terra 1901-1926,* Milano 1960, p. LXX).

4. La sintetica ricostruzione che viene qui tentata può ancora — sulla base delle testimonianze documentarie tuttora disponibili — affrontare un punto che è di importanza centrale e che si esprime in un quesito: quale peso specifico ebbero quelle esperienze associative riportabili alla iniziativa dei cattolici rispetto all'insieme delle esperienze dello stesso tipo realizzate sul territorio nazionale? La risposta, del tutto interlocutoria a causa dello stato della ricerca in merito, può essere data solo sul piano quantitativo, sia per l'aspetto certamente significativo delle adesioni, e quindi della entità della aggregazione cui diedero luogo le organizzazioni economiche cattoliche di tipo rivendicativo o sindacale, sia, con maggiore precisione, per l'entità dei flussi di risparmio e di credito cui diedero luogo le organizzazioni di tipo cooperativo-creditizio; analogamente, per le organizzazioni di tipo mutualistico ed assicurativo.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze e dell'impiego delle fonti documentarie, le maggiori difficoltà si incontrano nell'individuare i momenti significativi (nell'ambito del periodo storico considerato) in cui dar luogo ai confronti. Il 1911 sembra uno di tali momenti, ma per le sole organizzazioni sindacali cattoliche, perché si dispone del commento sui risultati della rilevazione del Ministero di agricoltura, industria e commercio che a tale data venne fatto nella già citata Settimana sociale di Assisi. In quella sede vennero messi a confronto i dati relativi ai lavoratori organizzati rispettivamente nei sindacati socialisti ed in quelli indipendenti: 817.034 contro 320.286. I secondi, tra i quali i cattolici, erano dunque il 39% circa; essendo gli organizzati cattolici calcolati in 104.614, essi costituivano dunque il 12% circa della complessiva forza espressa dal movimento sindacale italiano [16], e manifestavano una tendenza alla stabilità particolarmente significativa perché contrastava con l'instabilità associativa della or-

[16] Vedi *Lo stato attuale dell'organizzazione professionale cattolica in Italia* (Terza lezione, tenuta dal dott. Mario CHIRI, il 26 settembre 1911), in *L'organizzazione professionale*, cit., pp. 77-99.

ganizzazione socialista [17]. Il dato riportato è puramente indicativo, perché troppo grossolano: l'analisi, soprattutto a scala locale, dovrebbe prendere in considerazione la distribuzione per categorie professionali, per regioni od aree omogenee dal punto di vista economico e sociale, per sesso ed età degli iscritti, per paganti e non paganti i contributi sindacali, per grado di partecipazione effettiva. Analoghi confronti generalissimi possono essere fatti in ordine al peso delle organizzazioni economiche cattoliche di tipo cooperativo, ed in particolare per le casse rurali: la loro consistenza, sul complesso dell'esperienza nazionale fu sempre schiacciante da quando il fenomeno ebbe le sue prime manifestazioni sino a quando i grandi gruppi finanziari si presero la rivincita in periodo fascista sul movimento «bianco», portandolo ad un forte declino [18].

Le casse rurali che si definivano cattoliche costituivano nel 1915 più dell'80% sul totale e raggruppavano oltre 100.000 soci; ma, più che a questi dati, interessanti per quanto attiene alla loro rilevanza socio-economica nel senso di favorire una aggregazione solidissima, vale la pena di accennare alla loro funzione economica in senso stretto: alla data indicata, i prestiti ai soci rappresentavano rispettivamente il 58%, i depositi presso le banche il 32% e l'acquisto di titoli di Stato il 6% dei complessivi depositi fiduciari, che costituivano, d'altra parte, una quota modesta del risparmio nazionale, circa l'1,5% [19]. Sono cifre che vanno verificate anno per anno in connessione con la congiuntura economica, e soprattutto ambiente per ambiente, ma che fanno riflettere sul netto prevalere di una

[17] «Ora è facile vedere dai dati del 1906-1910, messi in confronto con quelli del 1911, come, tra oscillazioni più o meno lievi, le organizzazioni dei lavoratori italiani tendono numericamente a diminuire. Non però l'organizzazione cattolica, la quale ha una linea di sviluppo particolare: essa inizia infatti un periodo di accrescimento nel 1901-1902, che diventa più rapido ed intenso nel 1907-1910, dopo una sosta quinquennale» (*Dati statistici sulle organizzazioni operaie al 1° gennaio 1911*, in «Bollettino dell'Ufficio del lavoro», XVI, settembre 1911, n. 3, p. 373).
[18] Sulla offensiva condotta contro le Casse rurali cattoliche dopo il 1926, vedi G. Tamagnini, *Le casse rurali*, Roma 1952, «La rivista di cooperazione», pp. 248-249.
[19] *Ibidem*, pp. 107-108.

azione rivolta al miglioramento economico e sociale locale rispetto a quella speculativa che si svolgeva attraverso le strutture federative e quelle bancarie locali e nazionali, cui le casse rurali erano legate per esigenze di sopravvivenza. Anche qui si prospetta un ventaglio amplissimo di temi di ricerca: sulla composizione sociale degli associati, sulle categorie destinatarie di crediti, sull'impiego degli stessi e sulla loro efficacia, sui legami con federazioni e banche, sulla loro politica di rilievo dei mezzi finanziari rastrellati attraverso le casse rurali.

5. I problemi storiografici che restano aperti per una migliore comprensione del fenomeno rappresentato dalle esperienze cattoliche in campo economico sono ancora numerosi e qui non resta che tentarne una individuazione nei loro termini essenziali.

Il primo, al quale si è già accennato e che è presupposto per ogni ulteriore approfondimento sul significato storico di quelle esperienze nel quadro delle vicende politiche italiane dell'ultimo secolo, è il problema della reale incidenza delle iniziative nel tessuto economico e sociale. Temi di indagine, da sviluppare nei singoli ambienti prima di tentare una sintesi, dovrebbero essere, ad esempio, il contributo che la cooperazione di credito ha dato allo sviluppo agricolo in termini di aumento della efficienza produttiva e quindi di miglioramento delle condizioni di vita dei ceti rurali.

Connessa a questa prospettiva di ricerca, strettamente storico-economica e da condursi con grande attenzione agli aspetti tecnici dei problemi, è quella che dovrebbe chiarire i riflessi sociali, culturali e politici della aggregazione cui le iniziative descritte hanno dato luogo: se cioè e in quale misura esse crearono le condizioni per una egemonia su larghi strati popolari, soprattutto contadini, che sarebbe stata funzionale ad un elevamento del loro livello sociale e civile contribuendo al miglior funzionamento dei meccanismi di partecipazione alla vita politica dall'ambito locale su su fino a quello nazionale. La posizione di

forza di cui godette, sia pur per poco tempo, il Partito popolare nel primo dopoguerra non può non avere una spiegazione anche in quella azione svolta dal basso nei decenni precedenti.

E ancora, è da indagare la profondità sia del conflitto che contrappose un movimento tipicamente popolare come fu quello cattolico nelle sue espressioni economiche e la classe dirigente liberal-borghese soprattutto nei singoli ambiti locali, sia della reale convergenza, che diede luogo alle alleanze clerico-moderate. In questa prospettiva il filone del sindacalismo bianco, per natura sua portatore di istanze conflittuali, è da studiare a fondo a proposito di giudizi, troppo sbrigativi e troppo interessati, circa una sua sostanziale funzione anti-socialista e quindi di indebolimento oggettivo della lotta di emancipazione economica dei salariati che relegherebbe ai margini ogni altro significato [20]. Qualche testimonianza ricercata con propositi diversi fa pensare che il quadro non si presenti con la uniformità negativa sottolineata da certa storiografia fortemente influenzata dagli interessi politici [21]. E comunque, anche il forte sviluppo nel primo dopoguerra del sindacalismo bianco, non può non avere una spiegazione nel grado di adesione di cui godettero le organizzazioni rivendicative cattoliche nella loro breve storia [22].

[20] A dimostrazione della superficialità e della intenzionalità politica e non culturale con cui tali sommari giudizi sono accolti anche nella letteratura storica divulgativa vedi G. Bosco Naitza - G. Pisu, *I cattolici e la vita pubblica in Italia (1918-1919)*, Firenze 1974, p. 70.
[21] «A proposito delle quali [organizzazioni confessionali] — ora che una diligente statistica dell'Ufficio del Lavoro ne ha rivelata l'importanza attuale localizzata ad alcuni centri — la Confederazione [italiana dell'industria] crede che nessuna disparità di trattamento si debbano fare [sic!] ad esse quando si trovano nelle condizioni che noi riteniamo in genere necessarie per riconoscere le organizzazioni operaie, ma che nessuna preferenza debba farsi e nessuna speranza debba fondarsi su un movimento che in alcuni casi all'atto pratico si è rivelato, più temibile che non quello di tendenza socialista. Lo sciopero di Ranica informi» (dalla relazione del Presidente Olivetti all'assemblea dei delegati tenutasi in Torino il 5 febbraio 1912, in «Archivio storico della Camera di Commercio di Milano», c. 68).
[22] Secondo le statistiche ufficiali, al 31 dicembre 1921 il numero dei

Questa constatazione porta ad indicare un altro tema di grande interesse: quello delle motivazioni interne che hanno determinato l'aggregazione intorno a precisi interessi materiali, come di fatto avvenne nelle organizzazioni economiche cattoliche. Detto in altri termini, è la questione, al cui chiarimento deve contribuire la sensibilità per gli aspetti meta-economici della vicenda, che si riferisce al travaglio del laicato e della gerarchia di fronte all'impegno nel sociale e quindi sulla natura stessa del cristianesimo vissuto, sull'importanza della cultura, cioè delle convinzioni intorno alla società ed ai suoi problemi, al momento dell'avvio dell'esperienza e nei suoi sviluppi successivi, sull'influenza di modelli e di esperienze maturate in altri contesti europei (stando il fatto che ben poco si è inventato, in un ambiente caratterizzato da grande povertà culturale e privo quindi di stimoli e di sostegni in questa direzione), sul peso che ebbero le pregiudiziali anticlericali che accomunavano la borghesia alla dirigenza socialista (spesso di estrazione borghese) del movimento operaio italiano.

La storiografia sul movimento cattolico sociale italiano, a questo punto della sua evoluzione e del suo indubbio continuo arricchimento, non può più ignorare — in sintesi — il tema del contributo che le organizzazioni economiche e sociali cattoliche hanno dato alla modernizzazione, così come si è realizzata, — cioè con eccessiva lentezza, contraddizioni e discontinuità (il che chiama in causa altri decisivi fattori estranei e preesistenti al movimento dei cattolici) — nel paese tra Otto e Novecento.

lavoratori organizzati nelle strutture territoriali (Camera del lavoro e Unioni del lavoro) secondo le correnti sindacali era il seguente: 1.128.915 nella CGL, 988.504 nella CIL, 116.420 nella UIL, 388.708 nella USI; quello degli organizzati nelle strutture verticali (federazioni e sindacati nazionali): 1.075.710 nella CGL; 991.410 nella CIL; 99.000 nella UIL; 45.000 nella USI; 500.591 nei sindacati autonomi («Annuario statistico italiano», 1919-1921, Roma 1925, p. 394).

Appendice

Le organizzazioni economiche cattoliche

Istituzioni	N. delle istituzioni rilevate	Numero dei soci effettivi				
		Maschi	Femmine	Inferiori ai 18 anni	Senza distinz. di sesso e di età	Totale
Organizzazioni di miglioramento	374	53.860	35.841	10.268	4.645	104.614
Cooperative di lavoro	52	2.292	102	149	—	2.543
Affittanze collettive	43	4.733	676	687	110	6.206
Cooperative di consumo	217	18.079	1.541	98	1.281	20.999
Cooperative agricole	266	13.563	258	55	7.313	21.189
Società di mutuo soccorso	715	41.784	7.714	1.167	16.056	66.711
Mutue d'assicurazione	307	—	—	—	26.039	26.039
Casse rurali	938	65.376	1.633	22	25.887	92.918
Casse operaie	76	3.056	333	469	1.787	5.645
Banche popolari	30	—	—	—	—	—
Totali	3.018	202.743	48.098	12.905	83.118	346.864

(Fonte: *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia,* a cura del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, Roma 1911, Officina Poligrafica Italiana, p. 165).

Campania	1	11	1	37	339	—	—	—	339
Puglie	2	2	1	—	150	—	—	—	150
Calabria	10	15	10	—	952	100	—	—	1.052
Sicilia	8	24	8	2	4.618	1	50	—	4.669
REGNO	234	458	220	797	24.245	30.281	8.792	4.148	67.466

(Fonte: *Le organizzazioni cattoliche in Italia*, cit., p. 360).

INDUSTRIE									
				Numero dei soci					
					Effettivi				
Regioni	Numero delle organizzazioni	Numero delle sezioni	Organizz. di cui si hanno i dati	onorari	maschi	femmine	minori di 18 anni	senza indic. di sesso e età	Totale

RIASSUNTO PER COMPARTIMENTI

Regioni	Numero delle organizzazioni	Numero delle sezioni	Organizz. di cui si hanno i dati	onorari	maschi	femmine	minori di 18 anni	senza indic. di sesso e età	Totale
Piemonte	25	40	23	55	1.801	2,010	98	586	4.495
Liguria	5	5	5	8	483	—	—	—	483
Lombardia	130	266	123	585	10.659	20.767	7.153	3.562	42.141
Veneto	30	65	26	78	3.191	6,426	1,465	—	11,082
Emilia	4	4	4	32	95	190	20	—	305
Toscana	10	17	10	—	443	467	6	—	916
Marche	1	1	1	—	22	—	—	—	22
Roma	8	8	8	—	1,492	320	—	—	1.812

AGRICOLTURA									
				Numero dei soci					
					Effettivi				
Regioni	Numero delle organizzazioni	Numero delle sezioni	Organizz. di cui *si hanno i dati*	onorari	maschi	femmine	minori di 18 anni	senza indic. di sesso e età	Totale
				RIASSUNTO PER COMPARTIMENTI					
Piemonte	2	2	2	—	60	56	—	—	116
Liguria	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Lombardia	44	52	43	2	11.166	3.308	758	497	15.729
Veneto	36	45	35	7	6,016	1,497	355	—	7,868
Emilia	14	24	14	4	3.510	499	338	—	4,347
Toscana	5	5	5	—	487	—	25	—	512
Marche	16	28	16	—	3.939	—	—	—	3.939
Roma	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Campania	1	1	1	—	27	—	—	—	27
Puglie	1	1	1	—	700	—	—	—	700
Calabría	13	9	13	—	1,982	200	—	—	2.182
Sicilia	8	8	8	7	1.728	—	—	—	1,728
REGNO	140	175	138	20	29.615	5.560	1.476	497	37,148

Regioni	Numero delle organizzazioni	Numero delle sezioni	Organizz. di cui si hanno i dati	TOTALI — Numero dei soci					
				onorari	Effettivi				Totale
					maschi	femmine	minori di 18 anni	senza indic. di sesso e età	
RIASSUNTO PER COMPARTIMENTI									
Piemonte	27	42	25	55	1,861	2.066	98	586	4.611
Liguria	5	5	5	8	483	—	—	—	483
Lombardia	174	318	166	587	21.825	24.075	7.911	4.059	57.870
Veneto	66	110	61	85	9,207	7.923	1.820	—	18.950
Emilia	18	28	18	36	3.605	689	358	—	4.652
Toscana	15	22	15	—	930	467	31	—	1.428
Marche	17	29	17	—	3.961	—	—	—	3.961
Roma	8	8	8	—	1,492	320	—	—	1.812
Campania	2	12	2	37	366	—	—	—	366
Puglie	3	3	2	—	850	—	—	—	850
Calabria	23	24	23	—	2.934	300	—	—	3.234
Sicilia	16	32	16	9	6.346	1	50	—	6,397
REGNO	374	633	358	817	53.860	35.841	10,268	4.645	104.614

(Fonte: *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia,* cit., p. 360).

Interventi

Alcune considerazioni sulle origini del clerico-moderatismo

di *Camillo Brezzi*

La pubblicazione nel febbraio 1902 delle «Istruzioni della Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari sull'azione popolare cristiana o democrazia cristiana in Italia» segna la fine dell'attività politica e sociale da parte della prima democrazia cristiana di Romolo Murri in forma autonoma. Va detto però che accanto a questo primo e più appariscente dato storico sono da cogliere già in quel momento e con quell'atto della gerarchia cattolica alcune linee di tendenza che avranno nei mesi o negli anni successivi la loro più completa espressione. È con le «Istruzioni» infatti che, secondo me, assistiamo alla *fine politica* dell'Opera dei Congressi e di ciò che essa aveva rappresentato per quasi trent'anni nella realtà politica e religiosa del paese; è con le «Istruzioni» che assistiamo alla *fine politica* della strategia politico-religiosa di Leone XIII ed al conseguente inizio della politica clerico-moderata; è ancora con le «Istruzioni» che vediamo, seppure solo accennato, un conflitto fra due tendenze ecclesiologiche che nella storia religiosa del '900 avranno non poco peso.

Perché si ha questa *fine politica* proprio nel 1902? Perché la politica di Leone XIII ne esce sconfitta? Più che delle risposte complete ed articolate vorrei, in questa sede, offrire soltanto alcune riflessioni, conscio della complessità di un simile nodo storico derivante dalla varietà delle forze in campo e delle quali non sempre si riesce a ricostruire il peso politico che avevano ai vari livelli in cui operavano.

Naturalmente questa *fine politica* non è una scelta voluta, non si vuole commettere un «omicidio politico»; è piuttosto la conseguenza di una strategia politico-religiosa che contraddistingue il pontificato di Leone XIII nell'ambito sociale e che, se dopo la «Rerum novarum» aveva segnato apparentemente dei successi, nei tempi lunghi ne esce completamente sconfitta. L'indecisione, la poca chiarezza, il diverso atteggiamento fra la situazione italiana e quella internazionale, la mancanza di scelte coraggiose, fanno sì che il pontefice tenti ancora una volta — in una situazione assai differente rispetto al decennio precedente — la carta dell'unità del movimento su posizioni cautamente *riformiste*. Vale a dire su quelle posizioni cristiano sociali che avrebbero dovuto raccogliere l'unanimità dei consensi (o per lo meno la stragrande maggioranza) del movimento cattolico. Senonché proprio per i limiti di cui dicevo poc'anzi, tale scelta giunge troppo tardi nella storia degli eventi che caratterizzano la presenza cattolica nel paese. In effetti per fare in modo che il disegno leoniano riuscisse, sia le componenti vetero-cattoliche che democratico cristiane avrebbero dovuto scomparire quasi taumaturgicamente per lasciare libera la scena e permettere una esemplificazione dell'aggrovigliato quadro che offriva di sé il movimento cattolico italiano nei primi anni del '900. Ciò, come è naturale, non accadde e la linea leoniana ne uscì battuta.

Se analizziamo più da vicino i mesi che precedono e seguono le «Istruzioni», l'evolversi di certi rapporti di forze all'interno del movimento cattolico, i collegamenti fra le gerarchie ecclesiastiche e certi gruppi dirigenti, ed in particolare la realtà socio-economica italiana dell'inizio del nuovo secolo, con cui le masse cattoliche si dovevano confrontare giornalmente, possiamo evidenziare alcuni aspetti [1]. Innanzitutto la sconfitta della democrazia cristia-

[1] Dato il carattere espositivo di questa comunicazione mi limito a poche indicazioni bibliografiche, non volendo quindi rinviare in maniera sistematica ai numerosi studi sulla crisi dell'Opera dei Congressi, su Murri e il murrismo, sul modernismo, etc. Mi limito solo a ricordare

na; inoltre le carenze dei cristiano sociali; e quindi le cause della sconfitta della linea leoniana.

Per quanto concerne il primo aspetto la storiografia ha sempre sottolineato la generale sottomissione del movimento democratico cristiano alle Istruzioni, fatta eccezione per l'iniziale presa di posizione del gruppo del «Domani d'Italia» che si concretizzò nel famoso *memorandum*. Rimane però da capire ed approfondire meglio il perché di questa quasi totale sottomissione: fu solo per motivi di fedeltà alla parola pontificia? si credette davvero di salvare in questa maniera l'idea di una democrazia cristiana sociale recidendo gli inopportuni rami di una democrazia cristiana politica?

Sono queste (ed altre) motivazioni e stati d'animo che certamente pesarono nelle scelte di molti giovani in quelle convulse giornate del febbraio del 1902. Ma se andiamo più a fondo ci accorgiamo che c'è qualcosa di più: i giovani avvertono di essere stati colpiti ingiustamente, sanno di aver combattuto una difficile battaglia — quella della democrazia all'interno della religione cattolica —, sono consci anche di aver commesso degli errori, ma non si aspettavano una simile conclusione, un così lampante atto di sfiducia nelle loro attività. Di fronte ad un simile stato di cose per i democratici cristiani sparsi in Italia è chiaro che non si può fare nulla; la sensazione di sgomento che si avverte nelle loro parole è la premessa immediata per un'ancora più dolorosa scelta nel campo dell'azione pratica: abbandonare il movimento, ritirarsi ai propri studi o ai propri lavori, proprio perché — come scriveva a Toniolo in una lunga quanto accorata lettera Giovanni Bertini — «tutto, fuorché Democrazia Cristiana, è il polpettone che si vorrebbe farci ingoiare» [2].

Se in seguito molti esponenti recedettero da questi inizia-

gli studi di: L. BEDESCHI, G. DE ROSA, F. FONZI, M. GUASCO, P. SCOPPOLA, F. TRANIELLO - S. FONTANA e S. ZOPPI.

[2] Biblioteca Apostolica Vaticana, *Carteggi Giuseppe Toniolo,* doc. n. 3973, lettera di G. Bertini, Prato 10 febbraio 1902.

li atteggiamenti, ed anzi si impegnarono con nuovo entusiasmo nell'attività politica e sociale, ciò fu dovuto proprio al genuino rapporto che si era stabilito fra questi giovani e la classe operaia, fra questi *leader* locali ed il più generale movimento. In un altro sfogo che giungeva dal più «moderato» ambiente democratico cristiano fiorentino, Andrea Torricelli così scriveva a Toniolo: «La prima impressione che ricevemmo dietro la notizia dell'Avanti, *confermata* dall'Unione Cattolica, fu enorme, generale lo scoraggiamento, e sentimenti di ribellione, *no certo*, ma di ritirarsi completamente dall'azione. Certo se non avessimo avuto dietro a noi le organizzazioni operaie, e non ci fossimo trovati impegnati col popolo, avremmo immediatamente presa una decisione in questo senso» [3]. Ed anche il Bertini, che con il suo gruppo di Prato seguì le decisioni dei democratici cristiani romani, non mancava di sottolineare nell'ambito della già drammatica situazione («immane disastro», secondo Bertini) il difficile dialogo con il movimento in quei giorni: «Io mentisco — scriveva ancora a Toniolo — cerco di illudere, quando i miei operai mi domandano spiegazioni sulle notizie dei giornali, e gli operai mi credono, ma sono smentite e illusioni che dureranno poco» [4].

Non è un caso quindi che, avendo ben presente questa situazione di disfacimento nel quale era caduto il movimento democratico cristiano specie alla sua base, lo stesso Toniolo fosse quanto mai preoccupato e cercasse di correre ai ripari invitando Medolago, insieme a tutti i membri del secondo gruppo, ad inviare «una circolare ai giovani, per ridestare in loro la fiducia, la calma, lo zelo per il movimento democratico, che non è smentito, invitandoli a seguire gli indirizzi del Secondo gruppo per fare la più equa, ragionevole, saggia e direi larga applica-

[3] *Ibidem,* doc. n. 3979, lettera di A. Torricelli, Firenze 12 febbraio 1902.
[4] *Ibidem,* doc. n. 3973, lettera di G. Bertini, Prato 10 febbraio 1902.

zione delle disposizioni pontificie, nel ricollegamento coll'Opera» [5].

Tale «ricollegamento», a livello sostanziale e non solo di tipo organizzativo, sarà impossibile attuarlo sia per l'eccessivo ritardo con cui si tenta sia per le carenze (culturali ed organizzative) proprie del gruppo dei cristiano sociali. Va detto subito che questo gruppo, coerentemente con l'azione che da anni andava svolgendo nell'ambito del movimento cattolico, aveva colto la nuova situazione che si andava caratterizzando fra le masse popolari in seguito alla crisi socio-economica e l'estrema debolezza in cui i cattolici e le loro organizzazioni venivano a trovarsi di fronte ai socialisti. Ciò ancora prima della grande ondata di scioperi nell'industria di tipo «spontaneistico» del 1901 e di quelli diretti dalle organizzazioni di resistenza nel 1902, i quali ebbero il merito, da una parte di far crescere qualitativamente e quantitativamente il movimento proletario italiano, dall'altra di spingere le organizzazioni operaie d'intonazione socialista (quali le leghe di resistenza, le Camere del Lavoro, le Federazioni di mestiere) a darsi migliori strutture organizzative (è proprio del novembre del 1902 la costituzione del Segretariato centrale della resistenza) [6].

La mancanza d'interesse per il tema sociale da parte della presidenza dell'Opera dei congressi, non solo ne limitava l'influenza fra le masse popolari ma di fatto ostacolava anche quel minimo di iniziativa che partiva dal secondo gruppo. A tal proposito non erano mancati dissidi ed accuse fra le due parti ai vari livelli dell'organizzazione cattolica, così come non mancavano lunghi ed aperti sfoghi con alcuni esponenti delle gerarchie ecclesiastiche per

[5] G. Toniolo, *Lettere*; vol. II: *1896-1903*, raccolte da G. Anichini ordinate e annotate da N. Vian, Città del Vaticano 1953, p. 293.
[6] Su questi aspetti si veda, fra le numerose opere, G. Procacci, *La lotta di classe in Italia agli inizi del secolo XX*, Roma 1970; e le pagine che vi dedicano G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*; vol. VII: *La crisi di fine secolo e l'età giolittiana*, Milano 1974, e I. Barbadoro, *Storia del sindacalismo italiano dalla nascita al fascismo*; vol. II: *La Confederazione Generale del Lavoro*, Firenze 1973.

denunciare un simile stato di cose. Così, per esempio, lo stesso presidente del secondo gruppo dell'Opera dei congressi, il conte Stanislao Medolago Albani, alcuni mesi dopo aver ribadito che «il consiglio direttivo dell'Opera dei congressi ed il suo presidente generale sembrano non intendere l'importanza, o almeno non seguire il movimento delle idee e le esigenze dei tempi nuovi», in un'altra lettera al cardinale Segretario di Stato si lasciava andare ad un vero e proprio atto d'accusa per la difficile situazione nella quale era costretto a guidare l'azione sociale dei cattolici italiani, con l'unico risultato di vedere la penetrazione sempre più capillare dei socialisti nel mondo operaio e contadino e segnalarne i successi.

«Appena comparve la *Graves de communi* — scriveva al Rampolla del Tindaro il 24 febbraio 1901 — la lessi attentamente e, consultati anche parecchi amici e collaboratori miei in quello stesso gruppo, ci persuademmo che e la Papale parola, e l'instare dei fatti, chiedano dai cattolici italiani un'azione concorde — pronta — energica nel campo economico. Ciò è tanto più necessario che da due, e forse più, anni si è perduto un tempo prezioso nel quale i socialisti, in gran parte d'Italia, hanno purtroppo gittate profonde radici con istituzioni, che rispondendo all'aspirazione, alle tendenze, ai bisogni del popolo e dei tempi sono fatalmente destinate a vivere e prosperare!

Tutto questo avessimo potuto e dovuto fare noi con spirito cattolico. Ma noi stavamo disputando sulle parole, sui metodi, sui programmi, già, questi ultimi, tante volte studiati ed autorevolmente sanzionati dalle Encicliche Papali, specie dalla Rerum Novarum, e intanto il socialismo trionfava!

Perdoni, Eminenza, questa scappata. Ma quando penso a quello che non si è fatto, potendolo, il cuore mi sanguina e non so trattenermi di esprimere l'amarezza» [7].

Senonché anche tra i cristiano sociali l'analisi della situazione era condizionata dagli ambienti intransigenti che trovavano nella presidenza dell'Opera, come in molti ecclesiastici ed in giornali, la loro espressione. Infatti più che trarre le dovute conseguenze dalla realtà politica, sociale ed economica che avevano individuato, essi dovevano fa-

[7] Ringrazio vivamente il Dott. Antonio Medolago per la squisita gentilezza mostratami nel segnalarmi questa lettera.

re i conti con quella parte del mondo cattolico che ancora vedeva nella questione papale il tema prioritario di qualsiasi azione dei cattolici in Italia. Da questo atteggiamento derivava una richiesta assai limitativa, cioè una maggiore autonomia — sia economica che d'iniziativa — dalla presidenza dell'Opera; senza invece affrontare un discorso più ampio e più serio sul metodo della presenza dei cattolici fra le masse operaie in modo che la susseguente azione realizzatrice potesse essere più efficace. Seppure tale richiesta fosse un vecchio *leit-motiv* dell'attività dei cristiano sociali [8], trova spazio proprio all'indomani della «Graves de communi», cioè nel clima assai variegato d'interpretazioni all'enciclica di Leone XIII, ed avrà il suo coronamento proprio nei nuovi Statuti dell'Opera che usciranno insieme alle «Istruzioni» del febbraio 1902. Nella già ricordata lettera al Rampolla, così infatti aggiungeva Medolago:

«Ora però che questa azione viva e sollecita deve intraprendersi, come è volere del S. Padre, pel tramite dell'Opera dei Congressi, è pure d'uopo che il Gruppo di lei a cui apparterrebbe questo compito sia posto in condizioni tali da poterlo esplicare. Si era sperato che alcune riforme regolamentari avrebbero portato nell'Opera quei perfezionamenti *meccanici* da cui anche il Gruppo Economia sociale cristiana avrebbe attinta la possibilità di più larghi e liberi movimenti. Ma la elaborazione di queste riforme sembra richiedere tempo lungo. Senza danno, credo, irreparabile non è possibile ritardare l'azione.

In questo stato di cose io, per quanto si creda che l'opera mia possa valere qualche cosa, sarei anche disposto a restare temporaneamente fino a riforma compiuta, ma a condizione che mi si ottenga dall'attuale Presidenza Generale dell'Opera libertà grande d'azione ed un modesto assegno di materiali sussidi per le spese inevitabili di propaganda. Mi lasci però, l'Eminenza Vostra, che le esprima il vivissimo desiderio che ho di vedere presto attuati i provvedimenti che sono allo studio costì che valgano a ringiovanire questa massima delle Opere Cattoliche laicali d'Italia, ed a arrestare quel progressivo decadimento il quale ad onta dello zelo e della buona volontà degli uomini che ora la dirigono si fa di giorno in giorno più sensibile, fino a farne temere prossimo l'ultimo dissolvimento».

[8] Per i precedenti si veda C. Brezzi, *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla «Rerum novarum»*, Roma 1971.

Questo tipo di richiesta «limitata» e «limitante» nasceva essenzialmente da due ordini di fattori:

a) ottenendo una certa autonomia nell'ambito dell'Opera dei congressi, i cristiano sociali più facilmente divenivano gli unici interlocutori dei democratici cristiani, con la conseguenza di rafforzare le posizioni *riformiste* grazie alla ricca presenza dei giovani;

b) l'ambito sociale e culturale del gruppo dirigente dei cristiano sociali, anche se apparentemente abbastanza uniforme (nella maggior parte dei casi sono dei nobili: da Medolago a Grosoli, da Radini Tedeschi a Soderini), di fronte a questa strategia si frammenta in varie posizioni che derivano tutte dal diverso modo di vedere questa collaborazione con i giovani democratici cristiani: chi crede ad un vero e proprio lavoro comune e quindi non vuole neppure formalizzarlo in rigide strutture, chi pensa di portare avanti l'idea di «democrazia» per attirare i giovani — sfruttando magari alcune divisioni al loro interno — e lasciarli però sul limitare della «stanza dei bottoni», chi infine, molto cinicamente (ma anche con scarso senso storico), vede nei giovani democratici cristiani solo la «truppa» utile al più ampio disegno strategico e quindi si batte per eliminare dal gioco i comandanti che questo movimento si è dato autonomamente.

Dopo le «Istruzioni» però l'atteggiamento è univoco, l'interpretazione è quella voluta dalle gerarchie vaticane: non è un caso che siano proprio Toniolo sul piano culturale e Radini Tedeschi su quello organizzativo (vale a dire gli esponenti dei cristiano sociali più vicini agli ambienti ufficiali) ad offrire l'interpretazione «giusta» ed al contempo tranquillizzare gli stessi amici del secondo gruppo. «Sono convinto — scriveva Toniolo proprio a Radini Tedeschi — che le recenti disposizioni pontificie non colpiscono la democrazia né i giovani in generale, ma il gruppo romano e il Murri in particolare per la sua influenza non buona»; per cui proseguiva suggerendo che: «bisognerebbe con scienza e prudenza veramente cristia-

na sistemare il Murri, e indurre indirettamente a disperdersi quello stato maggiore che tiene a Roma; composto anche di buoni giovani guidati dalla sua testa... un po' falsa ed equivoca; e sempre rappresentante di quell'indirizzo che il papa volle elidere e disperdere»[9].

Tenendo invece presente più il movimento che non personalizzando il contrasto pro o contro Murri, Edoardo Soderini non condivideva l'atteggiamento di Toniolo propenso a che i cristiano sociali cooperassero con saggezza e carità in modo da agevolare il «sacrificio doloroso»[10] dei democratici cristiani. «Non conviene a noi accettare incorporazioni violente né mettere i giovani a piedi del muro. Che noi li coadiuviamo a cedere su qualche punto sta bene; che li assistiamo ad esalare l'ultimo spirito sarebbe più che troppo»[11].

Questa diversa impostazione si rifletteva anche sul piano dell'agire immediato: mentre Radini Tedeschi, condannando senza appello il tentativo di resistenza del gruppo de*mocratico cristiano romano* e le dichiarazioni del «Domani d'Italia», proponeva «un atto prontissimo e risoluto del 2° Gruppo, d'intesa con la Presidenza dell'Opera e con la S. Sede, per mettere a posto le cose, e non ritardare di un momento l'attuazione delle direzioni pontificie»[12], il Soderini, prospettava invece che il secondo gruppo si muovesse unitariamente con i giovani democratici cristiani in modo da esporre presso la Santa Sede le obiezioni che nascevano al documento pontificio, anche perché sulla base di alcuni suoi colloqui avuti in Segreteria di Stato si era convinto che «il momento [fosse] opportuno per battere il ferro, perché mi pare comincino a comprendere che hanno preso un grosso equivoco»[13].

[9] G. Toniolo, *Lettere,* vol. II, cit., pp. 295-296.
[10] *Ibidem*, p. 289.
[11] Biblioteca Apostolica Vaticana, *Carteggi Toniolo,* cit., doc. n. 3975, lettera di E. Soderini, Roma 10 febbraio 1902.
[12] *Ibidem,* doc. n. 3970, lettera di Radini Tedeschi, Roma 8 febbraio 1902.
[13] *Ibidem,* doc. n. 3974, copia lettera di E. Soderini a S. Medolago Albani, Roma 10 febbraio 1902.

I mesi successivi saranno caratterizzati da lunghe trattative ed intensi *pour parler* per dare un nuovo organigramma all'Opera dei congressi sulla base dei nuovi statuti, e dimostreranno che di certo nella curia romana non c'era stato nessun «equivoco», come con una certa ingenuità Soderini aveva interpretato alcuni sin troppo diplomatici atteggiamenti curiali. Anzi sembrava che la linea pontificia incontrasse confortanti adesioni vista anche la remissività con cui i democratici cristiani affrontarono il post-«Istruzioni», tanto che lo stesso Radini, al centro di questa operazione per il rinnovo del comitato permanente, non aveva difficoltà ad inserire qualche nome di democratico cristiano in più purché si rispettasse la tassativa indicazione proveniente dagli ambienti vaticani, affinché il nome di Murri non fosse messo nella lista. «Troveranno qui qualche mutazione — scriveva il 21 giugno 1902 il Radini a Medolago ed a Rezzara — e nei nuovi [membri] che *io* proporrei, e negli antichi anche in ordine al telegramma spedito ieri; parendomi sarebbe sintomatico troppo lasciar fuori Albertario; e mi parrebbe bene aggiungere più dei nuovi, pur senza mettere Murri, di cui anche ieri l'altro mi fu detto da l'E.mo V.[ives] che farebbe cattiva impressione» [14].

Questa linea d'attuazione delle «Istruzioni», che è la linea politico-religiosa di Leone XIII, non si basa però solo ed unicamente sull'emarginazione dell'ormai scomodo Murri ed il conseguente recupero di quei democratici cristiani che, come aveva già fatto Filippo Meda teorizzando la fine del contrasto fra lo Stato e la Chiesa, potevano essere utilizzati — come lo saranno— per il nuovo corso politico nell'età giolittiana. È necessario anche per il successo della strategia leoniana colpire il vecchio gruppo dirigente intransigente arroccato intorno alla presidenza Paganuzzi. A differenza però di quanto avveniva nei confronti di Murri, quest'azione doveva essere compiuta

[14] Archivio della Curia di Bergamo, VIII, 68, A, busta «Movimento Cattolico», lettera di G. Radini Tedeschi a Medolago e Rezzara, Roma 21 giugno 1902.

con maggior delicatezza, in maniera più sfumata, insomma non in una forma troppo appariscente; non tanto perché ad un presidente dell'Opera dei congressi si doveva un minimo di cortesia specie nel momento della sua giubilazione, quanto piuttosto perché la presidenza Paganuzzi nell'ambito dell'Opera era ancora forte (specie a livelli dirigenziali), perché nella presidenza Paganuzzi si riconosceva buona parte dell'episcopato italiano, gran parte di quel grosso veicolo ideologico che era la stampa cattolica del tempo, oltreché naturalmente ben individuati gruppi della stessa curia romana.

Il non avere da parte neppure degli ambienti vicini al papa la forza di modificare il vertice del movimento cattolico italiano, fa sì che ci si venga a trovare di fronte ad un *impasse* dirigenziale caratteristico di questo momento storico. Una più attenta disamina dell'evolversi degli avvenimenti rende evidente infatti come per uno strano gioco di equilibri nessuna di queste componenti riesca ad avere una *forza-vincente* rispetto alle altre, neppure nei momenti di maggior successo. Così quando apparentemente è il movimento democratico cristiano ad acquistare forza (per esempio nel congresso cattolico di Taranto) il gruppo dirigente paganuzziano è ancora talmente forte da evitare il previsto accordo; nel momento in cui le «Istruzioni» segnano la fine dell'azione autonoma dei democratici cristiani anche il gruppo veneto vede ormai segnata la sua attività futura in quanto non gode più della fiducia del pontefice e del suo Segretario di Stato; ugualmente gli uomini del secondo gruppo, che con gli appoggi degli ambienti vicini a Leone XIII sembrano essere il gruppo vincente, dovranno ancora fare i conti a livello dirigenziale con i paganuzziani che numericamente conservano una preponderanza nel comitato permanente dell'Opera dei congressi ed a livello di base con gli ambienti democratici cristiani.

In effetti — schematizzando forse in maniera eccessiva — si può dire che proprio dopo molti atti incerti del pontificato di Leone XIII e la mancanza di coraggiose

decisioni fra l'alternante dilemma di un conservatorismo politico-sociale da una parte, oppure di un cauto riformismo sociale dall'altra, le «Istruzioni» chiarendo definitivamente gli atteggiamenti pontifici, offrono però delle indicazioni che non possono essere messe in atto in quanto le strutture del movimento cattolico sono ben diverse.

Da questo *impasse* dirigenziale trarrà vantaggio solo quella formula politica — il clerico moderatismo — che, modificando il meno possibile gli equilibri socio-politico-religiosi del movimento cattolico ottocentesco, consentirà ai gruppi dirigenti cattolici di stabilire sempre più stretti e solidi rapporti con le forze conservatrici di fronte alla nuova realtà sociale del paese [15].

[15] Si veda M. G. ROSSI, *Movimento cattolico e lotte sociali nell'età giolittiana*, in «Rassegna storica toscana», XXI, 1975, pp. 29-30.

Proposte per una ricerca sui rapporti fra cattolici e socialisti

di *Maurilio Guasco*

Uno degli elementi sui quali pare vi sia da anni un relativo consenso fra gli storici, soprattutto cattolici, è il forte condizionamento che avrebbe esercitato sullo sviluppo del movimento cattolico la questione romana. Tale dato di fatto, incontestabile, deve però sempre essere letto in chiave critica: il condizionamento in effetti non è univoco, pesa in modo diverso nelle diverse regioni ed anche in rapporto agli orientamenti ideologici dei vari gruppi che in qualche modo fanno capo all'Opera dei Congressi. Si è parlato, soprattutto da parte di storici veneti, della importanza della *papalità*, del «moto verso Roma», della preghiera e dell'obolo per il papa prigioniero; tutti elementi storicamente ineccepibili, ma che sarebbe errato interpretare in modo eccessivamente ampio. Il moto verso Roma è una realtà forse solo di alcune zone dell'Italia; il *non expedit*, banco di prova dell'obbedienza al papa, è apertamente e largamente disatteso. La stessa Opera dei Congressi, organizzazione unica per il cattolico militante, ha pochi iscritti, in certe regioni è addirittura osteggiata. Se si volessero considerare segni della vitalità religiosa di una popolazione determinati elementi aggreganti e imposti dall'autorità ecclesiastica, si dovrebbe concludere che la vitalità religiosa era spesso molto scarsa.

Uno studio che dovrebbe quindi essere approfondito, attraverso l'analisi dei modelli di riferimento dei credenti, è il rapporto tra l'ecclesiologia affermata e l'ecclesiologia vissuta. Qual è l'ideale di vita cristiana che viene presentato? Perché e come viene seguito? Quale tipo di spirituali-

tà propone l'autorità ecclesiastica nei suoi scritti, nelle sue prediche, nei catechismi?

Un altro fatto accettato dalla storiografia contemporanea è l'influsso determinante che la proibizione di dedicarsi in modo aperto ed attivo alla vita politica avrebbe avuto sullo sviluppo delle attività di carattere sociale. Nell'Opera dei Congressi, il gruppo maggiormente attivo è il secondo, dedito all'attività sociale. Le organizzazioni più fiorenti, nelle zone venete, nel bergamasco e in altre regioni lombarde, hanno questo carattere: le casse rurali costituiscono una delle attività più diffuse.

Le organizzazioni sociali cattoliche finiscono per diventare, in alcune zone, attività concorrenti con iniziative di altra matrice ideologica: camere del lavoro, fratellanze contadine, federazioni di mestiere. Gli accordi politici sono spesso operazioni di vertice: le scelte clerico-moderate vengono decise dai dirigenti, poi realizzate alla base. Ma questa base vive, in molte zone, il problema quotidiano del confronto con il socialismo.

La nascita del primo partito organizzato italiano, il partito socialista, ha un effetto traumatico sul mondo cattolico. In un primo momento, lo si accomuna nella condanna al liberalismo: il socialismo non ne sarebbe che l'ultima derivazione, simile al liberalismo nella irreligione e nell'anticlericalismo. Diversa, ma ugualmente chiara, la condanna del socialismo presente nel *Programma dei cattolici di fronte al socialismo,* frutto di un incontro presieduto da Toniolo, tenuto a Milano all'inizio del 1894. Non sono pochi però i cattolici che prendono coscienza della forza effettiva del nuovo partito, della sterilità di un atteggiamento di condanna che non sia accompagnato da un'analisi precisa del movimento e delle ragioni del suo sviluppo. Contro la superficialità di certi atteggiamenti di condanna, aveva preso posizione Filippo Meda, scrivendo in una lettera a Toniolo nel dicembre del 1893: «Certamente ella dice bene quanto alla reazione al socialismo; ma il grave è che le nostre masse non sono persua-

se di questa urgenza, e che i più dei nostri amici del movimento cattolico credono di poter combattere Marx con quattro chiacchiere e con qualche società di mutuo soccorso» [1].

L'illusione che il socialismo, collaborando a dare il colpo di grazia al regime liberale, apra la strada al futuro dominio dei cattolici sulla società italiana, tramonta presto: il socialismo anzi appare come il vero nuovo nemico. L'antisocialismo finisce così per diventare uno dei temi dominanti della pubblicistica cattolica. Le motivazioni hanno costantemente un duplice carattere: religioso e sociale. Si condanna il socialismo per il suo ateismo, il suo materialismo, il rifiuto della religione, l'anticlericalismo; e lo si condanna per i suoi princìpi sociali, quali il rifiuto della proprietà privata, il sovvertimento della gerarchia sociale voluta dal Creatore, il suo egualitarismo. Si può allora affermare che, attraverso lo studio dell'antisocialismo cattolico, veniamo riportati a porci i quesiti già avanzati: quali siano stati cioè i modelli di riferimento religiosi proposti al mondo cattolico, quale ecclesiologia fondasse la condanna dei princìpi socialisti, e in nome di quali altri princìpi si condannassero i primi.

L'amore-odio tra cattolicesimo e socialismo è un tema particolarmente importante per gli anni fra i due secoli: perché nello scontro e nel confronto i due schieramenti sono costretti a precisare le loro scelte di fondo. Per i cattolici, si tratta di motivare anche socialmente il rifiuto di una certa dottrina socio-economica, di chiarire il rapporto tra religione e politica che porta a rifiutare un certo tipo di politica in nome della religione. Per i socialisti, si

[1] La lettera è pubblicata da C. Brezzi, *Movimento operaio e socialismo nel giudizio dei cattolici italiani dopo la «Rerum Novarum»*, in «Storia e Politica», XII, 1973, pp. 198-234: brano citato a p. 198. Tale saggio costituisce un'ottima introduzione all'analisi dell'atteggiamento dei cattolici di fronte al socialismo. Dello stesso C. Brezzi, si può vedere anche *Capitalismo e socialismo nella cultura dei cattolici di fine '800. Appunti e note critiche,* in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», IX, 1974, pp. 251-266.

tratta di dimostrare che la religione cattolica in quanto tale si è sempre presentata in veste reazionaria, che ha sempre appoggiato una politica conservatrice; e che l'idea di Dio e dell'al di là è sempre servita per mantenere nell'ignoranza e nella sottomissione larghe masse di diseredati.

Sono questi i temi di fondo che emergono nella pubblicistica cattolica e socialista del tempo. Sono i temi che vengono spesso affrontati nei pubblici dibattiti, quando numerosi ascoltatori affollano teatri o sale di ritrovo per seguire il confronto tra il cattolico e il socialista, tra il giovane democratico cristiano e il propagandista del partito che si presenta come l'unico difensore dei lavoratori. Il contadino e l'operaio sono costretti a scegliere fra due organizzazioni che si autodefiniscono le uniche forze in grado di difenderlo; spesso le stesse persone iscritte alle *fratellanze* di origine socialista sono fedeli devoti ai doveri religiosi; altre volte si trovano insieme, per organizzare uno sciopero, militanti di schieramenti diversi e nemici. I primi accordi alla base, le alleanze che spesso si formano fra appartenenti alla stessa classe sociale, anche se divisi dall'ideologia, non sono approvate dal vertice, dalla gerarchia, sia essa ecclesiastica, sia essa socialista. Il problema esiste, anche se spesso viene ignorato. Ed esiste anche tutta una letteratura che se ne occupa.

Fino a pochi anni fa, la storiografia, anche quella più impegnata, era stata soprattutto attenta a costruire delle storie parallele, delle storie che costituivano spesso una difesa d'ufficio del proprio mondo, una ricerca delle origini e degli sviluppi delle proprie convinzioni politiche o religiose. È molto significativo il fatto che in lavori storici di grande interesse ed impegno, si riesca spesso ad ignorare completamente la storia e l'evoluzione di quanto si è svolto nell'altro «mondo», anche quando ci si dedica alla ricostruzione di avvenimenti che dovrebbero necessariamente richiamare l'analisi di quanti sono stati considerati, tra '800 e '900, i peggiori nemici. Solo recentemente si è sentita la necessità di uscire dai propri confini, di

allargare i propri orizzonti di ricerca, studiando, magari in modo dialettico, l'incontro-scontro fra le forze di ispirazione socialista e di ispirazione cattolica, ricercando e valorizzando le fonti per queste ricerche [2]. Mi pare si possano indicare due schemi possibili di lavoro, volendo analizzare il rapporto tra cattolici e socialisti per il periodo ricordato: da un lato, uno studio delle organizzazioni esistenti, dall'altro uno spoglio delle espressioni scritte provenienti dai due schieramenti.

1) Esistono diversi studi sulla geografia delle organizzazioni sociali: si tratta di approfondire lo studio delle medesime, mettendone in risalto la diffusione, la struttura interna, i metodi propagandistici e la letteratura popolare che aiuta i soci a motivare e fondare la propria scelta ideologica. Si possono privilegiare i luoghi dove la presenza delle organizzazioni cattoliche e socialiste è particolarmente vivace, e quindi genera il confronto. Un elemento chiave può diventare la diffusione delle Camere del Lavoro, talvolta trasformate in alternativa socialista alle organizzazioni parrocchiali. L'analisi delle diverse organizzazioni cattoliche, presenti in parrocchia, porta spesso a constatare che i membri sono sempre gli stessi, presenti sotto diversa veste; si potrebbe cercare di verificare se qualcuno di quei membri non sia anche presente in organizzazioni di matrice socialista, o almeno non parrocchiale.

Anche la stampa locale può talvolta offrire elementi di discreta utilità: molto spesso i dibattiti ideologici assumono nel contesto locale coloriture molto diverse, il modo di affrontare il problema dell'ateismo, dell'anticlericalismo, è diverso da quello che si riscontra nella stampa naziona-

[2] Si veda ad esempio l'ampio studio di O. CAVALLERI, *Il movimento operaio e contadino nel bresciano (1878-1903)*, Roma 1972; F. RENDA, *Socialisti e cattolici in Sicilia, 1900-1904. Le lotte agrarie*, Caltanissetta-Roma 1972; e la raccolta di saggi, curata da F. DELLA PERUTA, *Braccianti e contadini nella valle Padana, 1880-1905*, Roma 1975. Mi limito a questi cenni bibliografici, senza in seguito fare riferimento ai diversi studi che potrebbero essere citati: questa nota infatti vuole solo costituire l'indicazione di qualche linea di ricerca, di qualche pista che potrebbe essere seguita per approfondire l'argomento.

le o ufficiale: un giornale come «La Plebe», che merita particolare attenzione, ne è un esempio significativo.
Una tematica interessante è quella della presentazione da parte socialista di un Gesù Cristo antiecclesiastico ed anticattolico: un Cristo socialista che sta dalla parte dei poveri, non dalla parte dei preti [3]. Quali risvolti religiosi può avere simile tipo di propaganda?

Talvolta si imitano anche i rispettivi metodi per l'istruzione popolare: alla teologia in pillole, costituita dai catechismi cattolici, poi uniformati e portati ad una diffusione capillare da Pio X, si contrappone una specie di marxismo *in pillole*, con dei veri e propri catechismi socialisti, costruiti con lo stesso stile dei catechismi cattolici; domande e risposte in termini estremamente semplici, al confine con la banalità.

Nella letteratura popolare cattolica, il socialismo diventa il figlio primogenito del demonio, il suo scopo è distruggere la religione, sopprimere la proprietà privata con l'introduzione del collettivismo, disgregare la famiglia con l'introduzione del libero amore e la lotta contro ogni tipo di morale. Nella letteratura socialista, il cattolicesimo è sinonimo di conservatorismo, difensore dei ricchi e dei privilegiati, ritrovo di crumiri.

2) L'analisi potrebbe avere come punti di riferimento le diverse espressioni ufficiali dei due schieramenti, gli scritti dei leaders, la stampa a diffusione nazionale, gli interventi elettorali, ecc. Nell'ambito socialista, abbiamo diversi livelli di espressione, fra i quali possiamo ricordare soprattutto la rivista «Critica Sociale», il quotidiano «Avanti!» e, anche se non si può considerare espressione ufficiale del partito, il giornale satirico «L'Asino».
La rivista di Turati, abitualmente, non dedica molto spa-

[3] Il tema non costituisce una novità: si tratta di un motivo ricorrente spesso nei momenti di crisi religiosa e di ritorno al dibattito sul problema della povertà del cristiano. Basti pensare ai molti testi del '500 in proposito. Per quanto concerne il periodo che ci interessa, si può vedere una raccolta di testi in A. Nesti, «*Gesù socialista*». *Una tradizione popolare italiana (1880-1920)*, Torino 1974.

zio allo studio del mondo cattolico. Costituiscono forse un'eccezione tre momenti particolari: gli articoli di G. Salvemini del 1898, la polemica risposta a Murri nel 1905, il dibattito sulla opportunità e possibilità di accettare dei cattolici praticanti nel partito socialista nel 1908.

Vedremo in seguito i fatti del 1905 e del 1908. Gli articoli di Salvemini costituiscono un elemento particolarmente interessante nella «Critica Sociale», soprattutto perché l'autore dimostra una profonda conoscenza dell'argomento e non intende discuterlo in modo superficiale [4]. Salvemini è particolarmente lucido nell'analisi della composizione del *movimento cattolico:* per concludere che questo ha possibilità di fare proseliti fino a quando starà all'opposizione; ma si sgretolerà velocemente se avrà occasione di andare al governo. In effetti, non vi è nessuna uniformità tra i diversi gruppi che compongono lo schieramento cattolico né sul programma politico né su quello sociale. Salvemini però auspica che siano proprio i cattolici a prendere la «castagna bollente» del governo; la lascerebbero molto presto, abbandonandola così nelle mani dei socialisti, ormai raffreddata. Egli è però convinto che sarebbe un errore sottovalutare le forze cattoliche: esse sono «tutt'altro che un'accozzaglia di pretacci imbroglioni ed ipocriti», e la loro organizzazione, dirà Turati, è un fenomeno così vasto e consistente, che non si lascia certo spiegare né demolire «con il semplice scherno».

Nel 1900 Claudio Treves dedicherà due articoli al problema del *Non expedit*, per dimostrare che la partecipazione dei cattolici alle urne è sempre stata molto diffusa [5]. Seguiranno alcuni articoli polemici nei confronti degli interventi pontifici, dalla «Graves de communi» di Leone XIII alla «Pascendi» di Pio X [6].

[4] Gli articoli, firmati «Un Travet», vengono pubblicati tra il gennaio e il marzo del 1898. Sono stati ristampati in G. SALVEMINI, *Chiesa e Stato in Italia*, a cura di E. CONTI, Milano 1969, pp. 5-46.
[5] C. TREVES, *La cosiddetta astensione dei cattolici,* in «Critica Sociale», 16 giugno 1900, pp. 180-182; e *Il Non expedit è morto!,* in «Critica Sociale», 1 luglio 1900, pp. 196-198.
[6] C. TREVES, *L'enciclica della peste,* in «Critica Sociale», 1 febbraio

Lo sviluppo del clerico-moderatismo provoca qualche preoccupazione, qualche larvato timore per una eventuale costituzione di una repubblica guelfa [7]. Ma la lettera di Murri del 1905, e il dibattito del 1908, hanno intanto spostato l'interesse verso un problema molto più complesso ed impegnativo: il rapporto cioè tra religione e politica, tra fede e ateismo; la possibilità per un credente di essere anche militante in un partito irreligioso, o almeno areligioso.

Ben diverso l'atteggiamento verso il movimento cattolico del quotidiano del partito. Il socialismo dei redattori dell'«Avanti!» appare non solo anti-clericale, ma anche irreligioso: le campagne anticattoliche sono abitualmente violente e intolleranti [8]. La polemica si acuisce all'inizio del 1900, quando il movimento cattolico sembra abbandonare l'atteggiamento astensionista, e si comincia a temere che i cattolici tornino alla politica.

Diversi sono i temi presenti nelle cronache del giornale: particolare risalto viene dato alla cronaca scandalistica, soprattutto quando sono implicati preti o suore: non si dimentichi che tra il 1902 e il 1903 si svolge una forte discussione e polemica sulla introduzione del divorzio nella legislazione italiana. Questo tipo di cronaca ritorna periodicamente, soprattutto legato ad avvenimenti italiani o stranieri: tra il 1903 e il 1905, la campagna che si svolge in Francia contro le congregazioni religiose, ripresa dalla stampa italiana; tra il 1906 e il 1907, il dibattito sulla laicità dei programmi scolastici. Diversi articoli so-

1901, pp. 33-34 (il titolo si riferisce al fatto che Leone XIII nella «Graves de communi» aveva definito *peste* il socialismo); L. M. BOTTAZZI, *Il Sillabo di Pio X*, in «Critica Sociale», 1 agosto 1907, pp. 229-230; e *Prosa papale*, in «Critica Sociale», 16 ottobre-1 novembre 1907, pp. 317-318.

[7] *Dopo il congresso cattolico di Genova. La repubblica guelfa*, in «Critica Sociale», 16 aprile 1908, pp. 119-120.

[8] Un utile sussidio per l'analisi del giornale socialista è offerto dalla tesi di laurea di A. BORGHESIO, *L'«Avanti!» e il cattolicesimo nel periodo 1902-1907*, Università di Torino, Facoltà di Scienze politiche, Anno Acc. 1973-74. Contiene un elenco di tutti gli articoli dedicati dal giornale al cattolicesimo nei sei anni indicati.

no poi dedicati al papa ed alla gerarchia cattolica: da notare che Leone XIII verrà presentato come il pontefice aristocratico e raffinato, lontano dalle attese e dalla vita concreta del popolo; Pio X, di origine contadina, diventerà il parroco di campagna rozzo e ignorante, incapace di comprendere una società sempre più progredita. Appaiono poi periodicamente articoli di carattere dottrinale, spesso volti a dimostrare l'assurdo scientifico della religione, o le contraddizioni tra scienza e fede. Quasi del tutto assente, invece, l'analisi della democrazia cristiana e delle attività murriane: se ne parla sempre e solo in chiave polemica, si notano le disavventure con il Vaticano più che gli aspetti utili per un dibattito, anche polemico.

La nota sarcastica è anche più diffusa nel settimanale di Podrecca, «L'Asino». Nel primo periodo di vita del giornale, l'anticlericalismo non ha carattere preminente: diventerà tale a partire dal 1901 [9]. Diversi fattori spiegano tale evoluzione: il nuovo slancio preso dal movimento operaio in seguito all'avvento di Giolitti, l'accentuato antisocialismo della gerarchia cattolica che sfocia nelle scelte clerico-moderate e nella sconfessione dei democratici cristiani; l'evoluzione della situazione francese, fino alla legge sulla separazione tra Chiesa e Stato; le polemiche sul divorzio (i socialisti sono però alquanto perplessi su tale battaglia che si presenta molto impopolare). «L'Asino» sembra aver scelto lo scontro aperto contro i preti sul loro stesso campo, quello dell'insegnamento morale e religioso; mentre la linea di Turati, che si esprime nella «Critica Sociale», è quella di una educazione lenta delle masse, della loro politicizzazione, evitando la lotta frontale coi cattolici sui princìpi morali e religiosi.

La letteratura polemica e controversistica è molto ricca anche nel mondo cattolico; ne sono spesso autori anche teologi discretamente noti, la cui cultura economica e poli-

[9] Particolarmente illuminante in proposito la presentazione di G. Candeloro premessa all'antologia de «L'Asino», pubblicata da Feltrinelli nel 1970.

tica sembra però piuttosto scarsa. Giuseppe Ballerini, ad esempio, pubblica una *Analisi del socialismo contemporaneo*, proponendo come alternativa il ritorno alla società medievale. Appaiono volumi dal significativo titolo: *Le insidie del positivismo e del socialismo spiegate al popolo* (Brescia 1905), o manuali per i propagandisti, con lunghe liste di scandali di cui i socialisti si sono resi protagonisti [10].

Anche i vescovi, da soli o riuniti in conferenze regionali, dedicano spesso le loro lettere pastorali al socialismo, mettendone in risalto il pericolo e l'irreligiosità.

Vi sono però anche cattolici che non credono, come denunciava Meda a Toniolo, di poter «combattere Marx con quattro chiacchiere e con qualche società di mutuo soccorso». Primo fra questi, Mons. Salvatore Talamo, i cui articoli nella «Rivista internazionale di scienze sociali» avevano meritato un alto riconoscimento da parte di Salvemini. Questi aveva scritto, negli articoli della «Critica Sociale» già ricordati, che «pochissimi in Italia, anche fra i socialisti, conoscono il marxismo come mostra di conoscerlo Mons. Talamo» [11]. Lo stesso vale, in parte, per diversi interventi della «Civiltà Cattolica»; nei quali però la conoscenza sembra essere soprattutto in funzione del rifiuto e della confutazione.

Le riviste che dedicano lo spazio maggiore ai problemi del socialismo, sono però le riviste murriane. Non è qui il caso di analizzare il pensiero di Murri nei confronti del socialismo, dai primi scritti della «Vita Nova» fino al momento in cui riceverà l'appoggio aperto degli stessi socialisti per la campagna elettorale del 1909. Tale analisi potrebbe costituire «l'oggetto di un bel libro che ancora non è stato scritto» [12] e andrebbe ben oltre quelle

[10] P. BOSIO DA TROBASO, *Il socialismo smascherato*, Torino 1903.
[11] In «Critica Sociale», 16 gennaio 1898, p. 23; e in G. SALVEMINI, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 17.
[12] L'espressione è di F. Traniello, nella relazione tenuta al Convegno di Fermo nell'ottobre 1970; in *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, a cura di G. ROSSINI, Roma 1972, p. 68.

semplici indicazioni di ricerca che costituiscono lo scopo e il limite di questa comunicazione.

Dopo i primi interventi nella rivista giovanile «La Vita Nova», i saggi murriani dedicati al socialismo nella «Cultura Sociale», la rivista che rappresenta il momento più significativo del pensiero murriano e del suo lavoro di animazione culturale nel mondo cattolico, diventano sempre più numerosi. La rivista non trascura nessuna delle manifestazioni culturali del mondo socialista; sono diversi i collaboratori che dedicano qualche scritto all'argomento, mentre Murri appare ben presto impegnato nel dibattito ideologico.

Fin dal primo anno di vita, il 1898, la «Cultura Sociale», quasi una gemella nel formato e nella impaginazione della «Critica Sociale», inizia l'analisi del socialismo, per metterne in risalto le debolezze ed i pregi, per suscitare un dibattito anche polemico, ma con toni ben diversi da quelli presenti abitualmente nella pubblicistica cattolica. Il dibattito si intensificherà nel 1901, soprattutto in seguito allo sviluppo del movimento democratico cristiano, che non nasconde le sue speranze di trasformarsi presto in partito. Anche il 1902 annovera diversi interventi in materia, con la partecipazione di voci sempre più diverse, anche dal punto di vista della collocazione territoriale: lo stesso si verifica negli anni successivi, anche in seguito ai dibattiti interni del partito socialista ed alla evoluzione della situazione italiana.

Due avvenimenti sono però particolarmente significativi nell'ambito di una analisi dei rapporti tra cattolici e socialisti: la lettera di Murri a Turati, dell'ottobre 1905, e la domanda di iscrizione al partito socialista presentata da due cattolici nel luglio del 1908. I due avvenimenti provocarono reazioni diverse: il primo, soprattutto nel mondo cattolico; il secondo, particolarmente fra i socialisti. La lettera di Murri a Turati ha una precisa collocazione storica; la ricerca di una alternativa alle alleanze clerico-moderate, in atto soprattutto dopo lo sciopero generale

del 1904 e le conseguenti elezioni politiche. Una analoga proposta di collaborazione era già stata fatta ai socialisti dallo stesso Murri nel 1898, dopo le repressioni dei moti insurrezionali. Cattolici e socialisti erano stati accomunati nelle condanne: e si erano anche trovati insieme, almeno alcuni di loro, a difendere le libertà costituzionali minacciate dal tentativo di «colpo di stato della borghesia» [13]. Di fronte alla minaccia per la libertà, Murri aveva scritto nella «Cultura Sociale»: «Io non vedrei che un rimedio supremo, un dovere solo di tutti quelli che le libertà dateci dalla Costituzione amano o invocano per desiderio di vita e di progresso civile e per le necessità della loro propaganda: mettere da parte, un momento, tutto, programmi, partiti, opinioni diverse, per unirsi in un e in un programma solo, nel programma che vuole rispettati, soprattutto, i diritti e gli usi della nostra vita costituzionale. E se in Italia l'odio ai cattolici non assumesse così sovente le forme di un pregiudizio e di una passione che non si discute, se il socialismo invece di essere un vero partito con programma sociale, non fosse, come i migliori dei socialisti confermano, il partito, abborracciato alla meglio, di tutti gli irrequieti; se ai cattolici medesimi fosse permesso di seguire sempre nella lotta i criteri più giusti e più moderni, l'azione per uno scopo *comune* immediato non sarebbe, come è, un sogno inutile e una utopia. Ma essa è un sogno, e in ciò sta la forza della reazione» [14].

Si era trattato di un episodio isolato, legato ad una situazione particolarmente grave: l'esigenza di un'alleanza di tutte le forze non reazionarie per resistere ad un progetto reazionario.

Nel 1905, sembra si ripeta la stessa situazione; tale deve almeno essere l'impressione di Murri, dopo il consolida-

[13] È il titolo di un volume di U. LEVRA, Milano 1975, nel quale vengono minuziosamente esaminate anche le reazioni del mondo cattolico e socialista di fronte alla repressione governativa.
[14] R. MURRI, *Il primo dovere*, in «Cultura Sociale», 1 ottobre 1898, pp. 289-291: brano citato a p. 289.

mento della linea politica riformista e il ritorno ufficioso dei cattolici alla politica come forze di sostegno al giolittismo. L'alternativa poteva essere il tentativo di fondare il partito cattolico: e si stava già attuando, con la Lega democratica nazionale. Si trattava di preparare il terreno alle future alleanze: di qui l'idea di Murri di rivolgersi direttamente a Turati, in vista di un accordo che potesse a lungo termine volgersi a favore delle masse operaie, di quelle masse che socialisti e democratici cristiani si contendevano [15]. La risposta di Turati, anche se non così severa come si sarebbe augurato l'«Avanti!» [16], sarebbe stata scoraggiante ma significativa; ed anche più significativa la reazione della stampa italiana, particolarmente quella cattolica. «Il Corriere della Sera» [17] si limitava a riportare la nota dell'«Osservatore Romano», mentre «Il Giornale d'Italia» avrebbe tentato una interpretazione dottrinale del passo murriano [18], ospitando in seguito anche la

[15] La lettera di Murri si intitola *Partiti ed accordi*: nella «Cultura Sociale», 16 ottobre 1905, pp. 305-306. Pubblicata anche, insieme con la risposta di Turati, nella «Critica Sociale», 16 ottobre 1905, pp. 314-316.

[16] Il 17 ottobre l'«Avanti!» pubblica una nota piena di sarcasmo sulla *demosacrestia* che, nata alla scuola della teologia e maturata in sacrestia, ora si genuflette dinanzi alla «Critica Sociale» (il titolo è *La democristia in extremis*); il 23 ottobre, con il titolo *Poiché la veste non si smette*, presenta la democrazia cristiana come una contraddizione in termini, dal momento che non è possibile definire democrazia «un movimento che parte da Dio, si appoggia al dogma, si lascia sanzionare dal papa e va diritto a combattere il materialismo della scienza». Per questo si doveva rimproverare al Turati di essere stato troppo benevolo nella risposta a Murri.

[17] «Il Corriere della Sera», 26 ottobre 1905.

[18] «Il Giornale d'Italia», 24 ottobre 1905. Murri, si legge nel giornale, ha esposto *i punti di contatto tra cattolici e socialisti*, *Turati* le divergenze. Chi ha ragione? Dal punto di vista economico, Murri, mentre Turati ha esagerato. Murri avrebbe poi ragione del tutto se i problemi economici potessero venire distaccati dai problemi religiosi e politici, in quanto buona parte del programma democratico cristiano assomiglia a quello del socialismo riformista. Ma è possibile operare quella scissione? Nella concezione cattolica l'elemento religioso è parte integrante, non solo qualcosa di sovrapposto incidentalmente: e per i socialisti il problema religioso è solo una faccenda privata. Questo evidentemente non giustifica il dilaniarsi a vicenda: le maniere cortesi sono questione di galateo sociale (si allude all'invito rivolto da Murri ai socialisti perché usassero maniere più civili nella polemica); ma tra l'essere cortesi e l'essere alleati c'è una grande differenza: e nel caso

replica di Murri allo stesso «Giornale d'Italia» che costituiva anche una risposta a Turati [19]. Pressoché unanime la condanna da parte della stampa cattolica, dalla «Civiltà Cattolica» [20] alla «Riscossa» [21], da «La Vera Roma» [22] a «La Lega Lombarda» [23]. Anche quanti analizzavano il gesto murriano in termini meno polemici e di scomunica, non mancavano di mettere in risalto l'incompatibilità tra socialismo e cattolicesimo, non tanto e non soltanto sul terreno economico, quanto sul terreno dottrinale e religioso [24].

in questione l'alleanza non gioverebbe a nessuna delle due parti.

[19] Una buona panoramica degli interventi determinati dalla sua lettera, è offerta dallo stesso Murri nella «Cultura Sociale», 16 novembre 1905, pp. 338-343. Oltre ad un'analisi della stampa, Murri pubblica la risposta di Turati, la sua lettera al «Giornale d'Italia» ed una nota indirizzata «Ai giornali cattolici», già pubblicata nell'«Avvenire d'Italia».

[20] La rivista dei gesuiti riporta i testi delle lettere come documenti che avrebbero dovuto servire «alla storia delle aberrazioni umane»: «La Civiltà Cattolica», 1905, IV, pp. 355-360.

[21] *Lo avevamo detto*, in «La Riscossa», 28 ottobre 1905. I democratici cristiani venivano invitati a gettare alle ortiche «quel nomignolo» di cristiani per potersi mescolare ai socialisti.

[22] *Due ideali di vita. Murri e Turati*, in «La Vera Roma», 28 ottobre 1905. Scriveva di questi due ideali: «Una colossale incompatibilità, un enorme contrasto, una differenzialità la più manifesta e la più stridente tra le due nuove forze sociali, che nella fervida fantasia murriana, nutrita di sogni bizzarri, appaiono talmente vicine l'una all'altra da potersi stringere in un amplesso di sorellevole concordia e di dolcissimo amore».

[23] *Buone intenzioni male instradate*, in «La Lega Lombarda», 29 ottobre 1905. Un altro articolo veniva pubblicato il 3 novembre, dopo la lettera di Murri al «Giornale d'Italia», con il titolo: *Con chi vuol stare Don Romolo Murri?*.

[24] Due articoli dell'«Avvenire d'Italia» meritano maggior attenzione: uno di A. Cantono, del 19 ottobre 1905, l'altro di Rocca d'Adria (24 ottobre 1905). Il primo invita a prendere seriamente in considerazione la proposta murriana, se non in prospettiva di accordi immediati, almeno per preparare le condizioni spirituali che avrebbero reso possibile in futuro l'intesa: anche perché non si poteva immaginare che le alleanze clerico-moderate sarebbero durate eternamente. Diversa l'analisi di Rocca d'Adria: è vero, scriveva il direttore del giornale, che le alleanze clerico-moderate non potevano durare. Ma più che pensare ad un accordo coi socialisti, la cui dottrina è ben inferiore a quella cristiana, la «Cultura Sociale» avrebbe dovuto lavorare per formare dei democratici cristiani coscienti e vivi, consapevoli della transitorietà di ogni alleanza, e sempre più convinti della forza del loro programma religioso, politico e sociale.
Molto più polemici «La Difesa» (19 ottobre 1905), che ricordava la

L'analisi in chiave dottrinale provocata da Murri nel mondo cattolico con la sua lettera, sarebbe stata provocata in campo socialista nel 1908 da un'altra lettera, scritta da G. Quadrotta e F. Perroni. Il problema della compatibilità tra fede cristiana e militanza socialista non era del tutto nuovo nella letteratura socialista: anzi pochi mesi prima dell'intervento dei due cattolici, la «Critica Sociale» aveva ospitato un articolo di G. Rensi su *Il socialismo e Dio*, ed una risposta di un collaboratore della rivista [25]. Lo stesso problema emergeva dagli articoli di G. Zibordi, dedicati ai «preti buoni» del reggiano [26], e dall'analisi, ancora di Zibordi, del *Prampolinismo evangelico* [27]; ma si poneva in modo ineludibile in seguito alla necessità di decidere se accettare o meno l'iscrizione al partito di due cristiani che non solo non intendevano rinunciare alla loro fede religiosa, ma dicevano di aderire al socialismo in nome della loro fede religiosa.

La lettera di Quadrotta e Perroni, indirizzata al direttore dell'«Avanti», veniva pubblicata nel quotidiano con un titolo significativo: *Possono i socialisti cristiani iscriversi al nostro Partito?*, il 17 luglio 1908, seguita da un commento, in termini problematici, di I. Bonomi [28]. Senza

natura atea e sovversiva del socialismo; e «Il Cittadino» di Genova (20 ottobre 1905). Meno scandalizzato «L'Osservatore Cattolico» (21 ottobre 1905), che avrebbe in seguito ricordato (24 ottobre 1905) che l'idea non era nuova, essendo già stata ventilata in Francia; ma Murri si dimostrava ingenuo, andando a mendicare un'alleanza coi riformisti proprio quando questi pensavano alla formazione di un blocco anticlericale.
«L'Avvenire» di Genova (22 ottobre 1905) commentava invece la lettera di Murri: «Siamo lieti di pubblicare questa lettera aperta del nostro Murri all'on. Turati, che rispecchia esattamente il pensiero nostro e dei democratici cristiani sull'argomento trattato».

[25] G. Rensi, *Il socialismo e Dio*, in «Critica Sociale», 1 maggio 1908, pp. 140-142; G.N., *Socialismo idealista? (Risposta a Giuseppe Rensi), Ibidem,* 16 giugno 1908, pp. 191-192.

[26] G. Zibordi, *Fra cristiani e socialisti. I «preti buoni» del Reggiano*, in «Critica Sociale», 16 ottobre 1908, pp. 312-314; e *L'atteggiamento del socialismo reggiano, Ibidem,* 16 novembre - 1 dicembre 1908, pp. 345-347.

[27] G. Zibordi, *Il «Prampolinismo evangelico» nella propaganda e nelle opere*, in «Critica Sociale», 16 settembre 1907, pp. 281-283.

[28] Da notare che il giorno precedente il giornale aveva pubblicato un

impegnare il partito, il Bonomi esponeva la propria personale opinione, non priva di perplessità, per la possibile coesistenza in un partito di credenti ed atei, per la convivenza tra fede ed areligione, se non proprio irreligione. Il giornale avrebbe ospitato in seguito altri interventi in merito [29], mentre interveniva anche la «Critica Sociale» con alcune risposte del tutto negative, altre apertamente favorevoli o possibiliste [30]. Turati non intendeva chiudere il dibattito, né pronunciarsi in modo netto: la sua posizione personale, in una questione così complessa, era di chiedere ai candidati una... quarantena, in attesa della maturazione del problema stesso [31].

La direzione del Partito non avrebbe dato la tessera ai due giovani cristiani-socialisti; ma il problema era ormai aperto e il dibattito non si sarebbe arrestato.

Accenniamo ancora, per concludere, ad altri elementi che dovranno essere presi in considerazione per uno studio dei rapporti fra cattolici e socialisti all'inizio del '900.

lungo commento alla lettera pastorale dei vescovi emiliani, suscitando l'intervento da parte di un anonimo prete che contestava certe affermazioni del quotidiano socialista: *Polemiche coi cristiani,* in «Avanti!», 16 luglio 1908; la lettera del prete, con un nuovo commento del giornale, il 18 luglio.

29 Ad esempio *Religione e socialismo: l'opinione d'un teista; La parola d'un prete socialista,* in «Avanti!», 26 luglio 1908.

30 In «Critica Sociale», 1 agosto 1908, pp. 226-229. Vi è un commento di G. N. alla lettera di Quadrotta e Perroni: polemizzando con Bonomi, esprime un rifiuto categorico alla richiesta dei socialisti cristiani. Turati ammette la complessità della questione, e parla di una necessaria quarantena; un anonimo filosofo si associa alla posizione di G. N. In seguito la rivista avrebbe pubblicato articoli di diverso orientamento, volti soprattutto ad analizzare gli eventuali punti di contatto tra cattolicesimo e socialismo. Si veda A. MALATESTA, 16 ottobre 1908, pp. 318-319; ma soprattutto D. SPADONI, *Il punto di contatto fra cristianesimo e socialismo,* 16 settembre 1908, pp. 287-288; e ancora dello SPADONI, *Dal cristianesimo al socialismo (A proposito d'un «non licet intrare»),* in «Critica Sociale», 16 novembre - 1 dicembre 1908, pp. 365-367: l'autore chiedeva ai socialisti di non negare ai due richiedenti la possibilità di fare l'esperienza.
Diversi degli articoli ricordati nelle note precedenti sono stati ripubblicati da G. Quadrotta, in *Il colloquio di un secolo fra cattolici e socialisti 1864-1963,* Roma 1964, pp. 38-77; ed anche, insieme con altri interventi, in *Socialismo e religione,* Roma 1911.

31 «Critica Sociale», art. cit.

Oltre all'analisi della stampa locale, che dovrebbe svelare l'esistenza di alleanze reali, al di là delle divergenze dichiarate [32], un posto importante merita la rivista di Gennaro Avolio, «Battaglie d'oggi», che si batterà apertamente per la scelta socialista da parte dei cristiani, fino a chiedersi se i socialisti cristiani non dovessero già costituirsi in un partito [33].

Vi è poi il gruppo che in qualche modo fa capo a Ernesto Buonaiuti e che si esprime nella rivista «Nova et Vetera», che vivrà soltanto un anno, ma avrà tempo di dedicare diversi articoli al dibattito sul rapporto tra socialismo e religione. Sarà questo gruppo di socialisti-cristiani a pubblicare l'opuscolo *Perché siamo socialisti e cristiani*, nel 1908, l'anno di vita di «Nova et Vetera». Ed è in questo piccolo gruppo che maturano le posizioni espresse nella lettera all'«Avanti!» di Quadrotta e Perroni.

Particolarmente significativa sarà tale problematica all'interno della Lega Democratica Nazionale. Il piccolo partito, emanazione della prima democrazia murriana, giungerà di fatto in occasione delle elezioni del 1909 alla alleanza con i socialisti: e tale alleanza non sarà solo un fatto occasionale, ma frutto di scelte ed orientamenti precisi. La Lega in effetti aveva già deciso di partecipare alla attività delle Camere del Lavoro, e non solo su problemi marginali, ma con proposte qualificanti; ed aveva anche iniziato la battaglia per l'apartiticità del sindacato. Un tema quindi ben presente nei membri della Lega, molti

[32] Così appare, ad esempio, dalla ricerca di P. GRASSI sulla prima democrazia cristiana romagnola: *Il discorso di S. Marino 1902*, Catanzaro 1974.

[33] *I socialisti cristiani devono formar partito?*, in «Battaglie d'oggi», agosto 1910, pp. 284-285. Sul pensiero di G. Avolio, e sui rapporti in genere tra cristiani e socialisti, si veda L. BEDESCHI, *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano 1974. In proposito però, si vedano le osservazioni, soprattutto di carattere metodologico, di F. TRANIELLO, *Discorrendo di cattolici e comunisti (a proposito di un libro recente)*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XI, 1975, pp. 246-256. Particolarmente utile anche il volume di P. ZUNINO, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1930)*, Bologna 1975; si veda, per il periodo qui preso in esame, l'introduzione, pp. 11 ss.

dei quali erano originari di una zona, l'Emilia-Romagna, dove il problema del confronto col socialismo era ben vivo da diversi anni.

Il confronto, logicamente, non avrebbe avuto soluzioni: anche al momento del dibattito sull'intervento, riaffioreranno fra i cattolici, insieme con le motivazioni politiche, le motivazioni religiose. Poiché tali motivazioni non possono essere eluse da persone che, pur sforzandosi di fondare le loro scelte politiche sull'analisi della realtà sociale in cui si trovano ad operare, sentono anche la necessità di confrontare le loro scelte con le esigenze di una fede religiosa.